UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01889000 4

W. Lütgert

eligion des

n Idealismus

ihr Ende

I.

Die religiöse Krisis

ST. BASIL'S SEMINARY
TRANSFERRED
LIBRARY
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

herausgegeben von

D. A. Schlatter
Prof. in Tübingen

und

D. W. Lütgert
Prof. in Halle a. S.

---

2. Reihe

Sammlung wissenschaftlicher Monographien

6. Band

Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende
Erster Teil: Die religiöse Krisis des deutschen Idealismus

Gütersloh 1923

Druck und Verlag von C. Bertelsmann

Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende

von

D. Wilhelm Lütgert
Professor der Theologie in Halle

Erster Teil

Die religiöse Krisis des deutschen Idealismus

2. Auflage

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1923

SEP 10 1960

D. Adolf Schlatter

Professor in Tübingen

in Dankbarkeit gewidmet

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

http://www.archive.org/details/diereligiondesde01lt

Vorwort.

Es gibt für die deutsche Wissenschaft jetzt keine wichtigere Aufgabe als die, dem deutschen Volke seinen Weg aus der Gegenwart in die Zukunft hinein und zu seinen neuen Aufgaben finden zu helfen. Dabei möchte auch dieses Buch an seinem Teile mitwirken. Die Niederlage, die wir erlitten haben, ist nicht wie ein dunkles Schicksal von außen her über uns hereingebrochen. Sie hat innere Gründe. Darüber sind wir uns alle einig. Die Frage kann nur sein: wo liegt der Grund der Fehlentwicklung, die uns zu diesem Ende gebracht hat. Von unsern Feinden haben wir im Kriege oft genug das Urteil hören müssen: Das deutsche Volk hat seinen eigentlichen Beruf, der ihm von der Geschichte gegeben ist, verlassen: es hat die Aufgabe, den Idealismus zu pflegen. Daß es diese seine Bestimmung vergessen hat, ist seine Schuld und der Grund seines Geschickes. Aber auch aus unsrer eignen Mitte ertönte schon während des Krieges und mit steigender Dringlichkeit nach seinem Ende der Ruf: zurück zum deutschen Idealismus. Diesen Rat will ich prüfen. Aber dies Buch soll weder ein Schuldbekenntnis noch eine Bußpredigt sein. Wir haben weder das Recht noch die Pflicht zu richten. Mögen diejenigen in und außer unserem Volk, die uns jetzt die Zöllner- und Sünderstellung zuweisen, bedenken, in welche Rolle sie selbst sich damit begeben. Wir wissen, daß es zur Freiheit eines Christenmenschen gehört, sich um Menschenurteil nicht zu bekümmern, sondern allein auf das Urteil zu hören, welches der Gang der Geschichte in unserm Gewissen wachruft. Es ist nicht nur ein Urteil über unsre Vergangenheit, sondern ein

Wegweiser für unsre Zukunft. Ich möchte mit diesem Buch einen Beitrag zum Verständnis dieser Geschichte liefern. Erregte Klagen über unser Volk sind ebenso unfruchtbar wie ohnmächtiger Zorn über unsere Feinde. Ich sehe den Grund unserer Niederlage nicht in einem Sündenfall, der zwischen unserer großen Vergangenheit und der Gegenwart liegt, etwa nach 1830, nach dem Abschluß des deutschen Idealismus oder nach 1870. Ich finde ihn auch nicht in der letzten Periode der deutschen Geschichte, seit 1888. Man muß die Gründe des Verfalls in den großen Zeiten der Geschichte suchen. Wenn es richtig sein sollte, daß die absteigende Linie unsrer Entwicklung mit dem Verfall des deutschen Idealismus beginnt, so suche ich den Grund nicht in irgend einer äußern Wendung unsrer Geschichte, sondern im Idealismus selbst. Denn geistige Bewegungen werden nie durch äußere Umstände gehemmt, sondern nur dadurch, daß sie den Todeskeim in sich selber tragen. Aber was ich verfolge, ist nicht nur ein Zersetzungsprozeß. Jede Auflösung ist nur die Kehrseite einer Neubildung.

Ich sehe also im Idealismus nicht etwa eine Fehlentwicklung sondern ich suche das Element in ihm, welches auflösend gewirkt hat und dessen Ausstoßung das Ziel dieser Entwicklung ist. Es ist eine weit verbreitete Auffassung, daß der deutsche Idealismus die Ernte sei, die aus der Aussaat der Reformation aufgegangen sei. Aber diese Auffassung läßt sich nicht halten: der Idealismus ist unmittelbar aus der Aufklärung hervorgegangen. Soweit er über die Aufklärung hinausgewachsen ist, hat er seine Vorgeschichte in der Renaissance und zugleich in der deutschen Mystik. In dieser Verbindung lag zugleich der Keim der Auflösung.

Es ist nicht meine Kritik, sondern die objektive Kritik der Geschichte, die ich darstelle. Ich verfolge ebenso die Kritik der Kirche, die in dieser Geschichte liegt. Über die Entstehung der modernen Unkirchlichkeit gibt es viele Urteile, die meist den kirchlichen, religiösen oder theologischen Standpunkt des Kritikers widerspiegeln. Ich habe mich bemüht, nur die Tatsachen selbst reden zu lassen und

auch das Urteil über sie möglichst nur mit den Worten der beteiligten Zeitgenossen zu geben. Nur wenn man auf das Urteil der Geschichte hört, wird man von parteiischer Befangenheit frei. Verfolgt man aber diese Geschichte, so drängt sich der Vergleich mit der Gegenwart unwiderstehlich auf.

Die Kritik der Geschichte will nicht nur sorgfältig gehört, sondern auch aufrichtig wiedergegeben werden. Wir können in unserer Lage keinen Byzantinismus gebrauchen, auch nicht den Byzantinismus vor den Großen im Reiche des Geistes. Die Pflicht, die Wahrheit zu sagen, haben wir auch dann, wenn wir damit liebgewordene Vorurteile verletzen. Wir haben uns gewöhnt, den deutschen Idealismus als eine in sich einheitliche Geschichte anzusehen, als eine Reihe glänzender Gestalten, die einander in gemeinsamer Arbeit die Hand reichen. In Wirklichkeit ist diese Geschichte ein ernster Kampf voll starker Spannungen und scharfer Gegensätze, eine Geschichte, die ihre Kritik in sich selber trägt.

Das Ergebnis dieser Geschichte kann deswegen nicht sein, daß wir in den Ruf einstimmen: zurück zum Idealismus. Es gibt in der Geschichte kein Zurück. Der Ruf zur Umkehr ist kein Ruf zurück, und auch der Ruf zum Evangelium ist kein Ruf zurück zur Reformation. Denn im Evangelium liegt ein Trieb, der nach vorwärts drängt, hinaus über jedes bisher erreichte Ziel. Unser Weg führt uns unter allen Umständen vorwärts, auch dann, wenn er uns abwärts führt.

Ich bin nicht unvorbereitet an die Aufgabe herangetreten, die ich mir gestellt habe und habe die Studien zu ihr nicht erst für diesen Zweck gemacht. Das Buch ist aus den Quellen gearbeitet. Literatur habe ich nur dann zitiert, wenn ich einmal ein Zitat entlehnt habe. Die Quellen habe ich seit Jahrzehnten studiert, zunächst ohne jede literarische Absicht, nur um mir selbst die religiöse Entwicklung Deutschlands im 19. Jahrhundert und die Entstehung der religiösen Bewegungen der Gegenwart klar zu machen. Seit dem Jahr 1908 habe ich diese Geschichte mehrmals in einer Vorlesung behandelt.

Den Gesichtspunkt, unter dem ich die religiöse Entwicklung Deutschlands in diesem Buch darstelle und der erst im dritten Bande vollständig hervortreten wird, nämlich den, daß der Kern der religiösen Krisis des 19. Jahrhunderts die Auflösung des Idealismus ist, habe ich schon bei der ersten Vorlesung gefunden und vertreten. Nicht erst der Krieg und die Revolution hat mich das gelehrt. Ich schreibe nicht aus der Stimmung des Tages heraus für den Tag, sondern aus der Kenntnis der Vergangenheit heraus für die Zukunft. Ich habe von Anfang an unsere Geschichte nicht anders beurteilt als nach unsrer Niederlage und beurteile sie deswegen auch heute nicht pessimistisch.

Man redet soviel von der Wiedergeburt des deutschen Volkes, und es ist wahr: Wiedergeburt ist das Gesetz der Geschichte. Aber es gibt keine Wiedergeburt ohne Tod. Was sich erneuern soll, muß zunächst sterben. Dieses Gesetz hat uns der Gang unsrer Geschichte mehrmals gezeigt. Der zweite Teil dieses Werkes wird zeigen, daß der Staat Friedrichs des Großen und der Protestantismus des 18. Jahrhunderts völlig aufgelöst werden mußte, ehe das deutsche Volk eine Erneuerung erleben konnte. Ein solches Sterben erleben wir auch jetzt und eben, weil wir es erleben, so wissen wir, daß es nur die unerläßliche Bedingung einer Wiedergeburt ist.

Halle, Silvester 1922.

Lütgert.

Zur zweiten Auflage.

Die zweite Auflage enthält nur im letzten Kapitel einige Zusätze, welche ich beim Abschluß des Manuskripts des 2. Bandes gefunden habe. Sie bestätigen das im Text gegebene Bild, verändern es aber nicht. Im übrigen ist die zweite Auflage ein Abdruck der ersten.

Halle, im März 1923. Lütgert.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung . . . . . 1—7

Reformation und Orthodoxie. — Der akademische und theologische Charakter der Reformation. — Reformation und Humanismus. — Die Aufklärung.

Erstes Buch: Der Idealismus . . . . . 8—59

1. Kapitel: Kant . . . . . 8—32

Kant als Aufklärer. 8. — Die Kritik des Gottesgedankens. 10. — Kants Gottesgedanke. 11. — Natur und Gott in der Kritik der Urteilskraft. 13. — Der moralische Gottesbeweis. 14. — Die Willensfreiheit. 16. — Das Gewissen. 17. — Der Gegensatz gegen den Eudämonismus. 18. — Die Autonomie. 20. — Formalistischer und abstrakter Charakter der Ethik. 21. — Die geschichtliche Bedeutung der Ethik Kants. 22. — Die Trennung von Religion und Moral. 23. — Die Demut. 24. — Keine Freiheit vom Gesetz. 24. — Das radikale Böse. 25. — Die Bekehrung. 27. — Religion und Geschichte. 28. — Das Gebet. 29. — Der Zwiespalt in Kants Denken. 30.

2. Kapitel: Fichte . . . . . 33—47

Fichte als Aufklärer. 33. — Fichte als Gegner der Aufklärung. 35. — Sein Anschluß an Kant. 37. — Wahrheit und Überzeugung. 38. — Der Idealismus als Philosophie der Freiheit. 40. — Hinaus über Kant. 41. — Der absolute Idealismus. 42. — Die Sinnenwelt als Schein. 44. — Der Geist als Tat. 45. — Das absolute Ich. 46.

3. Kapitel: Der Atheismusstreit . . . . 47—59

1. Der innere Charakter des Streites . . . . 47—52

Die Religion bei Fichte. 47. — Der Ansatz der Mystik in Fichtes Religion. 48. — Die moralische Weltordnung ist Gott. 48. — Das Motiv des Gottesglaubens der Aufklärung. 50. — Der Übergang zum positiven Gottesgedanken. 51. — Atheismus und Mystik als Ausgänge des Idealismus. 52.

2. Der äußere Verlauf des Streites . . . . . 52—59

Der politische Hintergrund des Streites. 52. — Goethes Stellung im Atheismusstreit. 53. — Friedrich Wilhelm III. 55. — Schleiermachers Urteil. 55. — Kants Stellung und der Bruch der jüngeren Generation mit Kant. 56. — Die Bedeutung des Streites für den deutschen Idealismus. 57.

Seite

Zweites Buch: Der Realismus . . . . . 60—110

1. Kapitel: Der Streit um Spinozas Pantheismus 60—76

Lessings Bekenntnis zu Spinoza. 60. — Mendelssohn und Jacobi. 61. — Judentum, Christentum und Aufklärung. 63. — Goethe und Hamann über den Streit. 64. — Thomas Wizenmann ein Vertreter der Erweckungsbewegung. 66. — Kant gegen Jacobi und Wizenmann. 67. — Schlosser, Goethe und Schiller über den Streit. 68. — Herders „Gott". 70. — Schleiermacher und Spinoza in den Reden über die Religion. 73. — Schelling vereinigt Fichte und Spinoza. 74. — Die Durchbrechung des Idealismus durch den Gottesbegriff Spinozas. 76.

2. Kapitel: Goethe . . . . . 77—101

Goethe als Realist und Antipode Kants. 77. — Goethes Erkenntnistheorie. 79. — Sein Verhältnis zur Natur. 80. — Der Gegensatz gegen den Materialismus und Mechanismus. 82. — Die Göttlichkeit der Natur. 83. — Die Natur als Kunstwerk. 84. — Das Naturgesetz als sittliches Gesetz. 84. — Der Determinismus und die Schuld. 86. — Die Psychologie des Bösen. 87. — Das Naturgesetz in den Wahlverwandtschaften. 89. — Pessimistische Geschichtsauffassung. 90. — Lebensideal in Wilhelm Meisters Lehrjahren. 92. — Der Mensch als Mikrokosmus. 94. — Faust. 96. — Resignation. 96. — Schleiermachers Monologen und Goethes Wilhelm Meister. 98. — Tat und Buch. 99. — Lebenszweck und ewiges Leben. 100. — Goethes geschichtliche Wirkung. 101.

3. Kapitel: Die Naturphilosophie . . . . 101—110

„Zurück zur Natur." 101. — Die religiösen Motive der Naturphilosophie. 102. — Die Überwindung der mechanischen Naturanschauung. 103. — Baader als Naturphilosoph. 104. — Verbindung mit Goethe und Spinoza. 105. — Der idealistische Grundzug der Naturphilosophie. 106. — Der Organismus. 107. — Die Entwicklungstheorie. 107. — Naturphilosophie und Naturforschung. 108. — Das Mißlingen der Naturphilosophie. 109.

Drittes Buch: Ertrag und Erbe . . . . . 111—220

1. Kapitel: Der hellenische Schönheitskultus . 111—152

Der neue Klassizismus. 111. — Winckelmanns Idealismus und Klassizismus. 111. — Der Gegensatz zwischen Griechentum und Christentum. 113. — Innerer Zwiespalt und Übertritt zum Katholizismus. 114. — Goethe über Winckelmanns Heidentum. 115. — Herder über Winckelmann. 116. — Herder über Humanität und Griechentum. 117. — Wilhelm von Humboldts Klassizismus. 118. — Griechentum und Idealismus. 119. — Das Griechentum jenseits von gut und böse. 120. — Humboldt als antike Persönlichkeit. 122. — Humboldts Bedeutung für die Volksbildung. 124. — Kants Kritik der Urteilskraft. 125. — Die Philosophie des Schönen. 126. — Die Schönheit als Symbol des Guten. 127. — Das Erhabene und seine religiöse Bedeutung. 128. —

Seite

Kants ästhetischer Subjektivismus. 129. — Schiller als Dichter des Idealismus. Die Charakteristik des Idealisten und des Realisten. 130. — Natur und Geschichte. 132. — Der Dualismus von Ideal und Wirklichkeit. 133. — Die Enttäuschung. 134. — Der Ansatz zum Pessimismus. 135. — Der Glaube an das Ideal. 135. — Schillers Widerspruch gegen Kants Ethik. Die ästhetische Ethik. 136. — Freiheit vom Gesetz durch die Schönheit. 137. — Schillers Formalismus. 139. — Kunst und Moral. 140. — Volkserziehung durch die Kunst. 142. — Schönheit und Liebe. 143. — Überwindung des Idealismus. 144. — Ansatz zur Mystik. 144. — Schelling: Natur und Kunst. — Die religiöse Bedeutung der Kunst. 146. — Hölderlin 147: Religion als Liebe zur Schönheit. — Empedokles als religiöser Reformator. 149. — Hegel 150: Das Griechentum als menschliche Vollkommenheit. — Christus und die Götter Griechenlands. 152.

2. Kapitel: Der Sinn der Geschichte . . . . 153—182

Der geschichtliche Sinn. 153. — Die Geschichte als Offenbarung. — Lessing: Die Erziehung des Menschengeschlechtes. 154. — Entwicklung u. Offenbarung in der Geschichte. — Die Seelenwanderung. 156. — Herder 157: Natur und Geschichte. — Die Ablehnung des Zweckbegriffs. 159. — Der Staat. 159. — Das Humanitätsideal. 160. — Der Anfang der Geschichte. 161. — Die Unsterblichkeit. 162. — Kant: Der Zweck in der Geschichte. 162. — Der philosophische Chiliasmus. 163. — Das ungelöste Problem in dem Streit Kants mit Herder. 165. — Das Ideal des ewigen Friedens. 165. — Schiller: Der Fortschritt und der ewige Friede. 168. — Der Zweck in der Geschichte. — Schelling: Die Geschichte als Offenbarung. 170. — Die Geschichte als Erscheinung der Idee. 172. — W. v. Humboldt: Die Ideen in der Geschichte. 173. — Idee und Individuum. — Die französische Revolution als geschichtsphilosophisches Problem: Gottfried Menken: Glück und Sieg der Gottlosen. 177. — Die Geschichte als Verhüllung Gottes. — Die Verurteilung der Revolution. 179. — Fichte: Die spekulative Konstruktion der Geschichte. 180. — Die Geschichte als Geschichte der Freiheit. 181. — Der Vernunftstaat als Ziel der Geschichte. — Die Religionsgeschichte als Kern der Geschichte. 182.

3. Kapitel: Die Unsterblichkeit der Seele und das Reich der Geister . . . . . 183—220

Mendelssohns Phädon. 183. — Kants Kritik an Mendelssohns Beweis. 185. — Kants Beweis. 186. — Kants Unsicherheit. 188. — Die französische Aufklärung und Friedrich der Große. Sein Skeptizismus. 189. — Der Einfluß der französischen Bildung. 191. — Lavater: „Aussichten in die Ewigkeit". 192. — Fichte: Idealismus und Unsterblichkeitsglaube. 196. — Der Einfluß des Spinozismus auf die Unsterblichkeitshoffnung: Goethe. 198. Schleiermacher. 200. Schelling. 201. W. v. Humboldt. 202. Hegel. 203. Unsicherheit der Idealisten. — Die Wiederkehr der Unsterblichkeitshoffnung: W. v.

Seite

Humboldt u. Schelling. Hinneigung zur Theosophie. 206. Swedenborgs Einfluß auf Kant. Die Träume eines Geisterſehers. 206. — Myſtiſches bei Kant. 208. — Goethe und Swedenborg. 209. — Swedenborg u. Oetinger. 211. — Menken: Die unſichtbare Welt. 212. — Jung-Stilling: „Theorie der Geiſterkunde“ und „Szenen aus dem Geiſterreiche“. 213. — Die Roſenkreuzer u. Graf Caglioſtro. 215. — E. v. d. Recke, Lavater, Kant, über Caglioſtro, Goethes Groß-Kophta, Schillers Geiſterſeher. 216. — G. H. v. Schubert: Das Ferngeſicht der Seele. 219. — W. v. Kügelgen. 219. — Der Okkultismus in der höheren Geſellſchaft.

Schluß: Die Abwendung der Gebildeten von der Kirche und von der chriſtlichen Sitte . . . . . 221—272

Die Härte der alten Pädagogik. 221. — Die relig. Erziehung durch die Mütter. 222. — Die Bibelkenntnis. 224. — Die beginnende Unkirchlichkeit: Kant, Goethe. 226 — Die allmähliche Entkirchlichung des Volkes. 228. — Die Gebildeten und das Volk. 229. — Das Urteil über die Theologen. 232. — Die Unzulänglichkeit des Religionsunterrichts. 234. — Die Unzufriedenheit mit dem proteſtantiſchen Gottesdienſt. 237. — Die Brüdergemeine. 240. — Goethes Bekenntniſſe einer ſchönen Seele. 241. — Die Abwendung von Chriſtentum und Bibel. 242. — Antichriſtliche Tendenzen: Fr. Schlegel und Schelling. 243. — Schillers Götter Griechenlands. 244. — Fichte über das Antichriſtentum. 245. — Goethes Heidentum. 246. — Die Verwerfung des chriſtlichen Keuſchheitsideals. 247. — Kant über die Ehe. 248. — Fichtes Urteil über die Ehe. 248. — Die ſexuelle Moral unter den Studenten. 250. — Im Adel. 250. — Der Einfluß Frankreichs. 249. — Die Fürſtenhöfe in Berlin und Weimar. 250. — Die Frauen. 254. — Die Eheauffaſſung im Zeitalter der Orthodoxie, der Aufklärung und des Pietismus. 255. — Die Lockerung der ehelichen Treue. 256. — Freundſchaften zwiſchen Männern und Frauen. 257. — Fr. Schlegels Luzinde. 261. — Schleiermachers Briefe über die Luzinde. 262. — Die Kriſis der Ehe im Zeitalter des Idealismus. 266. — Goethes Wahlverwandtſchaften. 267. — Die Unfähigkeit des Idealismus zur Löſung des ſexuellen Problems. 270. — Schleiermachers Predigten über die Ehe. 270. — Fr. v. Baaders Sätze zur „religiöſen Erotik“. 271. — Der religiöſe Zerſetzungsprozeß und die Erweckungsbewegung. 272.

Anhang:

Literaturnachweiſe . . . . . 273—275

Erſter Teil

Die religiöſe Kriſis des deutſchen Idealismus

Einleitung.

Die Neuzeit beginnt mit der Reformation. Sie hat in ähnlicher Weise Epoche gemacht wie die Entstehung des Christentums. In der Tatsache, daß sich die Weltgeschichte durch diese beiden Einschnitte gliedert, zeigt sich, daß ihre Wurzeln in der Religionsgeschichte liegen.

Die religiöse Epoche lag darin, daß der Glaube wieder zur Grundlage der Frömmigkeit und damit der Kirche gemacht wurde. Die entscheidende Bedeutung des Glaubens war wieder erkannt worden. Zum zweitenmal machte der Paulinismus Epoche in der Geschichte der Kirche. Aber der neue Schößling, den er trieb, war nicht ein Ast des alten Stammes, der im Augustinismus aufgewachsen war, es war ein neuer Wurzelschößling. Denn die zentrale Stellung, die dem Glauben durch die Reformation gegeben wurde, hatte er bei Augustin noch nicht. Die eigentümliche Art des reformatorischen Glaubens besteht darin, daß sein tiefstes Motiv die Überwindung des Schuldgefühls und die Befreiung des Gewissens ist. Die Freiheit eines Christenmenschen, welche das Losungswort der Reformation ist, ist in ihrem innersten Kern Gewissensfreiheit, Freiheit von der Schuld und damit Freiheit vom Gesetz, nicht nur von Menschensatzungen, sondern Freiheit vom göttlichen Gesetz, Erhebung über das Gesetz. In dieser Selbständigkeit lag auch die Freiheit vom Urteil und Willen der Menschen. Aber diese Freiheit war rein innerlich und religiös. Sie schloß den freiwilligen Gehorsam der Liebe zu Gott in sich. Indem sie jede menschliche Autorität in religiösen Fragen ablehnte, vertrug sie sich mit jeder äußeren Unterwerfung. Die völlige innere Unabhängigkeit gab der evangelischen Christenheit das Recht und die Fähigkeit zu einer völligen äußeren Fügsamkeit. Die Freiheit konnte ausarten zu einem religiösen und theoretischen Radikalismus. Aber dieser blieb rein innerlich. Er war weder kirchlich noch politisch, noch sozial revolutionär. Luther hat die schärfsten Urteile nicht nur über die Päpste, sondern auch über die

deutschen Fürsten gefällt. Aber mit diesem Freimut des Wortes verband sich die Untertänigkeit unter die Obrigkeit als ein notwendiges Gegenstück; es war der eigentümliche Zug der deutschen Freiheit, daß sie rein innerlich war. In dieser Innerlichkeit lag ihre Stärke, aber auch ihre Schranke und ihre Gefahr. Eine religiöse und wissenschaftliche Ungebundenheit, die bis zu völliger Zügellosigkeit gehen konnte, hat sich im deutschen Volk alle Zeit vertragen mit einem Gehorsam, der nicht leicht versagte, und einer Fügung in den äußeren Zwang, die bis zu tatenloser Gleichgültigkeit gehen konnte. Durch diese rein innerliche Freiheit knüpfte die deutsche Reformation mit Bewußtsein an die deutsche Mystik an; dort hat sie eine ihrer Wurzeln. Insofern ist sie die germanische Form des Christentums. Zu den eigentümlichen Zügen, durch welche die Völker sich voneinander unterscheiden, gehört ihr Freiheitsbegriff. Durch die Reformation ist diese rein innerliche Freiheit spezifisch deutsch geworden, ein eigentümlicher Charakterzug des deutschen Volkes. Solange und soweit das deutsche Volk in der Tradition des Luthertums erzogen wurde, hat es die Freiheit ausschließlich in der Überzeugung und deren Aussprache gesucht und den Anstürmen der europäischen Revolution widerstanden.

Indem in der Reformation die besondere Form, in der die Germanen das Christentum sich angeeignet hatten, zur weltgeschichtlichen Wirksamkeit durchgebrochen ist, ist sie eine Tat des deutschen Volkes. Sie ist die geschichtliche Leistung, durch welche das deutsche Volk weltgeschichtliche Bedeutung gewonnen hat, der Beitrag, den es zum geistigen Besitz der Menschheit geleistet hat. Luther ist der einzige deutsche Mann der Neuzeit, dessen geschichtliche Wirkung über die Grenzen des deutschen Volkes hinausreicht, das heißt, der weltgeschichtliche Bedeutung gewonnen hat.

Wie die Reformation der Eigenart des deutschen Volkes entstammt, so hat sie ihm auch wieder ihren Charakter aufgeprägt. Sie war nicht nur eine Epoche in der Geschichte der Theologie, sondern eine religiöse und damit eine geschichtliche Epoche. Aber Luther war Professor, und die Träger dieser Erweckungsbewegung waren zunächst die Universitäten. Dadurch bekamen sie eine führende Stellung im deutschen Volke, und sie behielten sie so lange, als sie nicht nur wissenschaftliche Fachschulen, sondern Führer einer Bewegung waren, welche das Volk im Innersten ergriff. Nur noch einmal im Laufe der deutschen Geschichte haben sie eine ähnliche Bedeutung

wiedergewonnen, in der Zeit des deutschen Idealismus. Indem die Universitäten die Führung im deutschen Geistesleben übernahmen, bekam die Bildung des deutschen Volkes einen schulmäßigen Charakter, der bis heute ihre Stärke und ihre Schwäche ist. Das Leben des deutschen Volkes bekam einen innerlichen und religiösen Zug, aber auch einen theoretischen und prinzipiellen Charakter, der ebenfalls unsre Größe und unsre Schranke ist. In Deutschland entstanden die Parteien aus den religiösen und kirchlichen Gegensätzen. Die politischen Programme hatten ihre Wurzel in religiösen und theoretischen Überzeugungen. Bis in die Gegenwart hinein sind unsre politischen Parteien durch religiöse Lebens- und Weltanschauungsfragen getrennt. Das vertieft den politischen Streit, aber es verschärft ihn auch. Diese Verinnerlichung, aber auch diese Erschwerung unsrer Geschichte gehört zum Erbe der Reformation.

Das deutsche Geistesleben bekam durch die Reformation einen theologischen Grundzug. Im Zeitalter der Orthodoxie ging es auf in Theologie. Die ganze Kraft des deutschen Geistes betätigte und erschöpfte sich in der Ausbildung des orthodoxen Systems. Es wird bis in das feinste Geäder durchgearbeitet, ein gemeinsames Werk von Generationen. Indem es nicht nur in der wissenschaftlichen Schule, sondern in der Kirche und im Unterricht herrschte, wurde es zu einer geschichtlichen Macht. Solange es herrschte, kam neben ihm keine selbständige Philosophie auf. Sein Widerhall im Gemüt des Volkes ist der Choral. Neben Luther könnte man aus dieser Zeit als schöpferischen Geist, dem das deutsche Volk Bleibendes, über seine Grenzen hinaus Wertvolles verdankt, nur noch Bach nennen.

Den theologischen Charakter, den ihm die Reformation aufgeprägt hatte, hat das deutsche Geistesleben behalten. Auch die deutsche Aufklärung war im Unterschied von der englischen und französischen theologisch. Die klassische Zeit der deutschen Dichtung beginnt in Klopstock mit einem religiösen Dichter und mit Lessing in der Form eines Kampfes gegen die Theologie, durch welchen dieser theologische Bann gebrochen werden sollte, in Herder mit einem Theologen von universalem Horizonte. Der Idealismus ist gerade nach der Meinung seiner klassischen Vertreter eine religiöse Epoche. Theologische Probleme, wenn auch vielleicht in polemischer Absicht ergriffen, beherrschen ihn von Kant bis Hegel. Auch der Radikalismus des neunzehnten Jahrhunderts, die revolutionären Theorien, haben ihre Wurzeln in theologischer Kritik. Sie waren

deswegen religiös und theoretisch, ehe sie politisch und sozial revolutionär wurden.

Als wissenschaftliche Bewegung war die Reformation ein Seitentrieb des Humanismus. Die Rückkehr zu den Quellen der Wissenschaft bedeutete für die Humanisten die Hinwendung zu den Alten, für die Reformatoren die Hinwendung zur Bibel. Neben dem Begriff des Klassischen, der auf die Alten angewandt wurde und die Norm für die Schule bezeichnete, tritt der Begriff des Kanonischen, der auf die Bibel beschränkt wurde und die Richtschnur für die Kirche angab. Das Dogma von der Bibel und der Inspiration trat in den Vordergrund, und zwar schließlich in der Ausgestaltung, die es in der vorchristlichen jüdischen Synagoge bekommen hatte. Bis heute ist nicht etwa die Rechtfertigungslehre, sondern das Inspirationsdogma das eigentliche Merkmal der protestantischen Orthodoxie. Die Schrift nimmt im Protestantismus dieselbe Stelle ein, die im Katholizismus das Papsttum einnimmt, und das Schriftprinzip ist das Stichblatt, ebenso der katholischen Polemik, wie der Kritik der Aufklärung. Die protestantische Theologie dreht sich um das Schriftprinzip. Ihr eigentlicher Kern, die Schriftauslegung, zerfällt bis heute in Apologetik und Kritik. Und die kritische Theologie ist bis in die moderne Leben-Jesu-Forschung hinein bestimmt durch den Gegensatz gegen das Inspirationsdogma. Apologeten und Kritiker sind Söhne der Orthodoxie.

Durch den Biblizismus der Reformatoren hat die Schriftgelehrsamkeit eine übermäßige Bedeutung gewonnen. Die führenden Männer im Protestantismus sind wegen seines schulmäßigen Charakters bis heute nicht eigentlich Pastoren, sondern Professoren, und diese sind, wie in der vorchristlichen Synagoge, Schriftgelehrte.

Durch die Verbindung mit der humanistischen Philologie hat der Klassizismus in der Kirche und in der Schule eine neue Bedeutung gewonnen. Seine Bedeutung war nicht nur formal, denn reiner Biblizismus war die orthodoxe Theologie nicht. Neben der Schrift stand die Vernunft. Aber sie wurde nicht etwa direkt in der Natur gesucht, auch die Orthodoxie blieb scholastisch und literarisch. Wie sie den Geist in der Bibel suchte, so fand sie die Vernunft bei den Alten. Immer ist die Antike der Beweis für die Größe und die Grenze des menschlichen Wahrheitsbesitzes. Durch die Alten redet die Vernunft. Sie ist verderbt und getrübt, aber es ist immerhin die Vernunft. Je nachdem das eine oder

andere mehr betont wird, bekommt die antike Philosophie, und zwar die Stoa und der Aristotelismus, eine materiale Bedeutung. Mit der Aufklärung, die im Humanismus lag, hat sich Luther auseinandergesetzt im Kampf mit Erasmus. Dieser Streit hat seinen Grund in dem Urteil Luthers über die Vernunft. Es ist das vollendete Gegenteil des Glaubens an die Vernunft, der die Aufklärung beherrschte. Der Schluß: Du sollst, also kannst du, ist diejenige Überzeugung des Erasmus, welche Luther als seinen Grundirrtum bekämpft hat.

Die Aufklärung und mit ihr die Wissenschaft ist nicht in der Richtung fortgeschritten, die Luther und Melanchthon eingeschlagen haben, sondern auf der Bahn, die Erasmus ging. In der religiösen Spaltung, welche sich durch unsere Bildung bis in die Gegenwart hineinzieht, setzt sich der Kampf Luthers mit Erasmus fort.

Neben der Auseinandersetzung mit dem Humanismus ging die Scheidung der Reformation von der Mystik her. Es gab eine Mystik, die sich mit der Reformation vereinigen ließ, aber auch eine solche, zu der sie in Gegensatz trat. Die Stellung der Reformatoren zur Mystik war nicht eine einfache Aufnahme oder Ablehnung, denn die Mystik ist keine einfache Größe. Dieser Kampf mit der Mystik verschärfte sich in der protestantischen Orthodoxie, und da die Mystik in den Protestantismus eingedrungen war, so trat gegen die Auseinandersetzung mit ihr der Kampf mit der römischen Kirche in den Hintergrund des Interesses. Die Mystik wurde beiseite gedrängt und führte das Leben einer verfolgten religiösen Richtung. Sie wurde in einen Gegensatz zur Kirche getrieben, innerlich überwunden wurde sie nicht. Im Luthertum selbst blieb ein mystischer Zug.

Neben dem Humanismus und der Mystik führte aus dem Mittelalter in die Neuzeit noch eine dritte Bewegung. Sie suchte über die Alten zurück die Quelle der Erkenntnis in der Natur. Auch wo sie aus der Renaissance hervorging, ging sie doch über die ursprünglichen Ziele des Humanismus hinaus, denn sie wandte sich von aller Tradition und Literatur, und auch von der Autorität der Alten ab zur Natur, so in der italienischen Renaissance Giordano Bruno, in England Baco, in Deutschland Kopernikus und Kepler. Diese moderne Naturforschung war keineswegs von Hause aus unkirchlich oder gar antichristlich. Noch in der Einleitung von Pascals Pensées kann man sehen, wie sich die Abwendung von der

literarischen Autorität der Antike mit mystischer Frömmigkeit und christlicher Apologetik einigte.

Die historische Katastrophe des orthodoxen Protestantismus war der Dreißigjährige Krieg, denn in ihm kam der Gegensatz von Reformation und Gegenreformation und die innere Spaltung des Protestantismus zur historischen Wirkung. Der Eindruck dieser zerrüttenden Folgen des Religionsstreites bereitete die Abwendung von der Kirche vor.

Der Gegenschlag gegen die Orthodoxie kam von der englischen Aufklärung her. Sie wandte sich gegen die theologische Weltanschauung. Ihr durchgehender Grundgedanke ist die Gründung der Erkenntnis auf Erfahrung im Gegensatz zu dem spekulativen Zug und dem metaphysischen Grundcharakter der protestantischen Orthodoxie. Unverbunden neben dieser auf Erfahrung gegründeten Naturwissenschaft stand die Offenbarung. Die Zwiespältigkeit einer positivistischen Naturphilosophie neben dem kirchlichen Glauben ist englisch.

Der verborgene Gegensatz gegen die Kirche, der, vielleicht unbewußt und meist unausgesprochen, in dieser Weltanschauung lag, sprach sich hemmungslos im französischen Materialismus aus. Die Deutschen dagegen suchten nach Einheit zwischen Weltanschauung und Gottesglaube. So bekam die deutsche Philosophie, sowie sie selbständig wurde, bei Leibniz den Charakter der Vermittlung, sie wurde zum theologischen Rationalismus, und dieser gründete sich, seinem theologischen Charakter entsprechend, nicht auf die Natur, sondern auf die Vernunft. Der rationale Zug, der schon in der Orthodoxie lag, isolierte sich. Das orthodoxe System hatte sich auf Vernunft und Bibel gegründet, es zersetzte sich und ging in zwei Richtungen auseinander, den Rationalismus, der sich auf die Vernunft, und den Pietismus, der sich auf die Bibel gründete. Zwei ungleiche Brüder, die sich in das Erbe des orthodoxen Vaterhauses teilten.

Die historische Katastrophe der englisch-französischen Aufklärung war die französische Revolution, im Guten und Bösen die Frucht der Aufklärung. Die staatliche und gesellschaftliche Ordnung wird statt auf die Geschichte, auf die Vernunft gegründet; die Wendung zur Vernunft galt zugleich als eine Wendung zur Natur. Noch galten sie beide als Einheit. Die Erschütterung, die von diesem Erdbeben ausging, führte in Deutschland nicht zu einem politischen Umsturz, sondern,

entsprechend dem Charakter des deutschen Volkes, zu einer rein innerlichen Revolution, die sich nur als Emanzipation von der Sitte und der Erziehung, der geistigen Tradition offenbarte, es war der Sturm und Drang.

Mit der Revolution hatte die Aufklärung ihren Höhepunkt und ihre Katastrophe erreicht, die durch sie niedergehaltenen und verdrängten Tendenzen kamen zur Geltung. In Deutschland wurde die Aufklärung zu gleicher Zeit vollendet und überwunden durch den Idealismus.

Erstes Buch.

Der Idealismus.

Erstes Kapitel.

Kant.

Der deutsche Idealismus ist aus der Aufklärung entstanden. Alle Idealisten sind Söhne der deutschen Aufklärung. Der Begründer des Idealismus als Weltanschauung ist Kant. Als solcher hat er die Aufklärung überwunden. Aber doch nur dadurch, daß er sie vollendet hat. Kant selbst war Aufklärer, ein Schüler des Wolffschen Rationalismus. In seiner vorkritischen Periode war er ausschließlich ein Jünger der Aufklärung. Er vertrat ihre Weltanschauung und teilte ihre Stimmung. Er stand religiös ganz auf dem Standpunkt der Aufklärung. Noch konnte er einen Beweis für das Dasein Gottes führen und aus Anlaß des Erdbebens von Lissabon eine Theodizee schreiben, die in den Optimismus der Aufklärung ausklang.

Aber er ist auch in seiner kritischen Periode in seiner Weltanschauung, in seiner Stimmung Aufklärer geblieben. Noch 1784 hat Kant sich ausdrücklich zur Aufklärung bekannt. Es ist ganz charakteristisch, daß ihm Aufklärung in erster Linie einen religiösen und erst in zweiter Linie einen politischen Sinn hatte. Denn sie besteht für Kant in religiöser Mündigkeit, in Freiheit von der Autorität und der Tradition. Wenn Kant findet, daß diese Freiheit nicht den Geistlichen gelte, die sich ans Bekenntnis zu halten hätten, wohl aber den Gelehrten, so muß man sich daran erinnern, daß die Schrift vier Jahre vor dem Wöllnerschen Religionsedikt erschien.

Die Zwiespältigkeit, welche durch Kants ganzes Denken hindurchgeht, hat ihren tiefsten Grund darin, daß er einerseits die Aufklärung überwunden hatte, andrerseits doch auf ihrem Boden stehen

blieb. Daraus ergeben sich die Schwankungen und Widersprüche, welche das Verständnis seiner Kritik erschweren und eine einheitliche Auffassung seines Denkens unmöglich machen. Denn folgerichtig löste seine Kritik die Weltanschauung auf, die er selber niemals preisgegeben hat. So hat er denn auch in der Kritik der praktischen Vernunft die Weltanschauung der Aufklärung ausdrücklich wieder hergestellt. Der persönliche, überweltliche Gott, der Schöpfer der Welt, deren Zweck der vernünftige Mensch ist, welcher äußerlich der Natur, innerlich einer übersinnlichen Ordnung der Dinge angehört. Sein Geschick hängt ab von der Tugend seiner Gesinnung, der gemäß seiner unsterblichen Seele in einem zukünftigen Leben Lohn oder Strafe wartet. Die drei Ideen der Aufklärung, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, kehren wieder. Ein neuer Beweis für das Dasein Gottes wird gebracht, ohne daß er einer so scharfen Kritik ausgesetzt wird wie die bisherigen Beweise. Die Energie der Kritik hat sich erschöpft. Die mystische Tiefe der Freiheitslehre führt doch schließlich nicht hinaus über die Weltanschauung der Aufklärung. In der Natur herrscht das Kausalgesetz, im Willen die Freiheit. Die himmelstürmende Wucht der Kritik hat sich ermäßigt zu der nüchternen Durchschnittsanschauung der Aufklärung. Der revolutionäre Zug, mit dem die Bewegung begann, endigte in überraschender Weise, indem der Kritiker sich beruhigt mit einer geringfügigen Verbesserung des bekannten Weltbildes.

Die Ethik bleibt Tugendlehre, ganz wie in der Aufklärung. Selbst den Eudämonismus, den er doch so scharf bekämpft, hat Kant keineswegs überwunden. Er bleibt die Grundlage seines Gottesglaubens. Nicht das Gesetz, auch nicht den Willen und die Kraft, es zu erfüllen, leitet Kant von Gott ab, sondern nur das Glück, welches die Tugend im Jenseits zu erwarten berechtigt ist. Soweit also Kant den Gottesglauben überhaupt noch hat, ist er auf einen religiösen Eudämonismus gegründet. Aufklärer ist Kant besonders in seiner Religionsphilosophie geblieben; er gründet nicht nur die Religion auf die Moral, sondern er beschränkt sie auf die Moral. Die Vernunft ist für ihn die Quelle des Gesetzes und der Religion. Der Glaube ist Vernunftglaube, d. h. nicht nur ein vernünftiger Glaube, sondern ein Glaube *an* die Vernunft.

Aus dem Glauben Kants an die Vernunft ergibt sich seine Stellung zum Gottesgedanken. Sehr treffend hat Hamann das Verhältnis so formuliert: Er spricht von der Vernunft, als wäre sie ein

Wesen, und von Gott, als wäre er ein Begriff. Denn beide Urteile entsprechen einander durchaus. Man hat Kants Kritik der Vernunfterkenntnis Gottes oft mit der reformatorischen verglichen und ihn auch aus diesem Grunde den Philosophen des Protestantismus genannt. Analog ist freilich auf beiden Seiten das negative Urteil über die Vernunft: die Betonung der völligen Unfähigkeit der Vernunft, Gott zu erkennen. Allein bei Luther bezieht sich dieses Urteil auf die Unfähigkeit zum Glauben an Gott, die Vernunft ist ungläubig. Und der Grund liegt für ihn nicht im Wesen der Vernunft, sondern in ihrer Verfinsterung durch die Sünde. Mit Paulus unterscheiden die Reformatoren zwischen einer verfinsterten Vernunft, die Gott nicht glauben kann, und einer erleuchteten, die die Tiefen der Gottheit kennt. Diese Unterscheidung ist aber etwas anderes als der Unterschied zwischen einer theoretischen und einer praktischen Vernunft. Von einer Verderbnis der Vernunft durch die Sünde weiß Kant nichts. Im Gegenteil: seinem negativen Urteil über die Vernunft steht ein positives gegenüber, welches einfach die Kehrseite jenes negativen Urteils ist, und dieser sein Glaube an die Macht der Vernunft steht in diametralem Gegensatz zu dem Urteil der Reformatoren über die Vernunft. Gerade sein Glaube an die Vernunft trennt Kant von den Reformatoren. Es ist also irreführend, seine Vernunftkritik mit der reformatorischen Verwerfung der Vernunft zusammenzustellen.

Kants Skepsis gegen die Gotteserkenntnis der Vernunft ist die Kehrseite seines Idealismus. Die Kritik der Gottesbeweise läßt das eigentliche Motiv seiner Skepsis nicht erkennen. Freilich geben sie sich als eine Kritik jeder möglichen natürlichen und vernünftigen Gotteserkenntnis. Aber längst hat man bemerkt, am klarsten Schelling, daß Kant nur die Gottesbeweise kritisiert, die in der damaligen Schultradition üblich waren, und daß diese Kritik nichts weniger ist, als eine Kritik aller bisherigen oder gar aller denkbaren Gotteserkenntnis. Kant kritisiert nichts weiter als die Tradition der Wolffschen Schule seiner Zeit. Aber mit dieser Beobachtung ist Kants Kritik noch nicht überwunden. Denn sie liegt in der Kritik der Vernunft und nicht in der Kritik des Gottesbeweise. Und zwar liegt der Grund des negativen Urteils über die Erkenntniskraft der Vernunft in dem positiven Urteil über die Macht der Vernunft. Sie liegt an seinem Idealismus, und zwar nach beiden Seiten hin, zunächst an der Beurteilung der Sinnenwelt. Indem

die Sinnenwelt zur Erscheinung wird, wird der Gottesgedanke zum Schein. Denn nun kann der Schluß von der Wirkung auf die Ursache nicht über die Erscheinungswelt, d. h. nicht über die Grenze des Bewußtseins hinaus ausgedehnt werden. Diese Beschränkung des Zusammenhanges von Ursache und Wirkung auf die Welt der Erscheinung ist, wie man längst erkannt und oft genug ausgesprochen hat, und wie auch Kant selbst ausgesprochen hat, der positive Grund der Skepsis Kants gegen den Gottesgedanken. Das Gesetz, welches Ursache und Wirkung verbindet, ist ein immanentes Vernunftgesetz, aber kein Weltgesetz, oder richtiger ein der Welt von der Vernunft gegebenes Gesetz, und eben darum keine Basis für den Schluß auf Gott.

Also der Zweifel am Gottesgedanken beruht auf dem Glauben an die gesetzgebende Macht der Vernunft. Denn alles, was in der Natur als Merkmal ihrer Göttlichkeit galt, ihre Ordnung, Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit, Vernünftigkeit, mit einem Worte gesagt: die objektive Vernunft, die in der Welt waltet, all dies, was als Basis des Schlusses auf ihren göttlichen Ursprung galt, ist für Kant ein Werk der Vernunft. Es fällt ihm nicht ein, die in der Welt offenbare objektive Vernunft zu bestreiten, am wenigsten die Zweckmäßigkeit. Diese Vernunft ist für ihn auch etwas objektiv Allgemeingültiges, aber sie ist das Werk der gesetzgebenden Vernunft, jener mythologischen, zu einem Wesen erhobenen objektiven Vernunft. Also die Offenbarung des Geistes in der Natur bezweifelt Kant in keiner Weise, aber es ist „der Herren eigener Geist, der in den Zeiten sich bespiegelt". Daß die Naturgesetze Denkgesetze sind, objektiver, in der Natur offenbarer Geist, das hat Kant gerade erkannt, aber der Schluß, den er daraus zieht, lautet, daß sie ein Werk der Vernunft sind, von ihr in die Natur hineingesehen und nicht etwa von ihr aus der Natur geschöpft. Mit dieser Vorstellung von der die Natur beherrschenden Macht der Vernunft war dem Gottesgedanken die Basis entzogen. Mit dem Glauben an die Vernunft steht und fällt deshalb auch Kants Kritik der Gotteserkenntnis. Den Nachfolgern Kants ist dies immer klar gewesen, aber seit der Zeit der Kantexegeten redet man oft so, als wenn durch Kants Vernunftkritik der Erkenntnis Gottes die Basis entzogen sei, und die Theologen verwechseln Kants Skepsis mit dem christlichen Urteil über die menschliche Vernunft. Es ist deswegen nötig, sich die einfache Tatsache deutlich zu machen, daß die Unfähigkeit der Vernunft, Gott zu

erkennen, nicht daraus folgt, daß die Vernunfterkenntnis sich auf die Welt beschränkt, sondern daraus, daß sie sich auf das Bewußtsein beschränkt. Sie kommt nicht zu Gott, weil sie, um den Ausdruck Goethes zu gebrauchen, nicht ans Objekt herankommt. Die wenigsten Gläubigen Kants machen sich dies Verhältnis klar. Für Kant ist die Vernunft außerhalb des von ihr selbst erbauten Hauses ohnmächtig, weil sie in ihm allmächtig ist. Und das ist sie, weil sie immer zu Hause, d. h. bei sich selbst bleibt.

Auch der Gottesgedanke, der der Kritik verfällt, stammt aus der Vernunft selbst. Dieser am Horizonte stehende Lichtschein ist der Widerschein der Vernunft. Er kommt nicht von oben herab, auch nicht von außen herein aus der Welt, sondern von innen heraus aus der Vernunft. Für Kant ist der Gottesgedanke denknotwendig. Das ist ein Rest der angeborenen Gottesidee der Aufklärung. Der Inhalt dieses Gottesgedankens ist ganz scholastisch. Niemand hat ihn treffender kritisiert als Schopenhauer. Mit Recht hebt Schopenhauer hervor, daß dieser Gottesgedanke nichts weniger wie denknotwendig ist. Diese Denknotwendigkeit ist ein logisches Kunststück von Kant. Nach einem rätselhaften Gesetze, welches die Vernunft sich selbst auferlegt, denkt sie den Gottesgedanken, muß ihn denken, darf ihn aber nicht bejahen und auch nicht verneinen. Dieser Lichtschein, welcher für die hinausschauende Vernunft auf der Welt draußen liegt, bricht in Wirklichkeit aus ihren eigenen Fenstern hervor und ist nur ein Widerschein des Lichtes, welches eigentlich nur das Haus von innen erleuchten sollte. Ein merkwürdiger Widerspruch: ein Gottesgedanke, den die Vernunft denken muß, den aber der Mensch ihr nicht glauben darf, ein Licht, das der Vernunft leuchten soll, dem sie folgen muß, ohne ihm trauen zu dürfen. Denn es ist ja nicht ein ihr entgegenkommender Schein, sondern der Schein, den ihre eigene nach rückwärts hin abgeblendete Laterne auf den Weg vor ihr wirft. Es geht deswegen immer vor ihr her, ohne je erreicht zu werden. Es ist der Abglanz ihres eigenen Lichtes und ein neuer Beweis für ihre Macht und Ohnmacht. Denn dieser aus ihr selbst hervorbrechende Schein täuscht und blendet sie beständig, wenn sie sich nicht beständig sagen läßt — denn sie selbst sagt es sich nicht: die Kritik muß es ihr sagen — daß dieser Schein eine Täuschung ist. Der Gottesgedanke ist ein Ideal der Vernunft. Damit vollendet sich der Idealismus. Dieses Ideal ist von einer Illusion kaum zu unterscheiden. Es ist begreiflich, daß der Gedanke

sich in dieser Schwebe nicht auf die Dauer halten ließ. Dieser denknotwendige Gottesgedanke wurde entweder bejaht oder er wurde mitsamt seiner Denknotwendigkeit verneint. Endlich blieb die Möglichkeit, die Denknotwendigkeit des Gottesgedankens anzuerkennen und ihn gleichwohl nachträglich zu verneinen: der Gottesgedanke ist dann aus einem Ideal zu einer Illusion geworden. Er ist eine fata morgana, die den Wanderer nicht führt, sondern verführt. Der Idealismus endigt in Illusionismus. Ein Gedanke, der nachträglich als eine grandiose Täuschung erkannt wird, kann aber nur Widerspruch und Widerwillen erregen. Wir stehen damit vor einem der tiefsten Motive des Atheismus. Denn niemanden haßt man so sehr als den, der große Erwartungen erweckt, um sie zu enttäuschen.

Noch einmal, in der Naturphilosophie, kehrt bei Kant die Frage nach Gott wieder. Denn er hat an der teleologischen Weltanschauung festgehalten, aber er erhob sich über die Teleologie der Aufklärung. Er dachte zunächst an die innere Zweckmäßigkeit der Organismen. Den Begriff des Organismus hat er in seiner Naturphilosophie im wesentlichen in der Form festgehalten, in der er von Aristoteles stammt. Gegen die Ableitung des Organischen aus dem Unorganischen, also gegen die Idee der Urzeugung, hat er sich gesträubt. Der Organismus ist lebendig. Seine Zweckmäßigkeit erscheint als ein Wunder, „ein Gast aus einer höheren Welt".

Die mechanische Naturanschauung der englischen und französischen Aufklärung war damit abgewiesen. In der organischen Naturauffassung verstand sich Kant mit Goethe, und die Übereinstimmung dieser beiden Führer des deutschen Geisteslebens ist für die deutsche Naturphilosophie von grundlegender Bedeutung gewesen. Sie hat das deutsche Volk zunächst vor der mechanischen Naturanschauung und vor dem Materialismus geschützt. In der teleologischen Naturbetrachtung drängt der Naturforscher in Kant den Kritiker vorübergehend beiseite. Denn zunächst spricht Kant so, als handle es sich um eine objektive Zweckmäßigkeit der Natur.

Eigentlich dürfte man ebensowenig nach einem über die Natur hinausliegenden Zweck der ganzen Natur fragen, wie man eine jenseits der Natur liegende Ursache suchen darf. Kant widerspricht seinem eigenen Grundsatz, indem er trotzdem nach einem Endzweck der Natur fragt. Dieser kann nun nur der Mensch sein. Hat überhaupt das oberste Wesen einen Endzweck, so kann es a priori als gewiß gelten, daß dies nur der Mensch unter moralischen Gesichts-

punkten sein kann. Das wird nicht bewiesen, sondern einfach behauptet. Es ist „das gemeinste Urteil des gesunden Menschenverstandes, ein Grundsatz des gemeinen Menschenverstandes"! Hier spricht Kant als Aufklärer und nicht als Kritiker. Diesen entscheidenden Gedanken seiner Weltanschauung begründet er einfach mit einer Berufung auf den gesunden Menschenverstand, ohne diese Begründung zu untersuchen. Er beruft sich auf einen übernommenen Gedanken, den er als selbstverständlich ansieht. Dieser Widerspruch war unvermeidlich. Der Gedanke ließ sich gar nicht mehr begründen, da Kant mit dem Gottesgedanken seinen eigentlichen Grund beiseite geschoben hatte. So schwebte der Schlußstein seiner Weltanschauung in der Luft. Schließlich ist auch nicht der Mensch der Endzweck der Welt, sondern das moralische Gesetz oder die Vernunft, die sich selbst das oberste Gesetz ist. Das war ganz folgerichtig: was der Grund aller Dinge ist, das ist auch ihr Zweck. Und das war bei Kant schließlich die Vernunft.

Indem Kant eine Teleologie hat, hat er auch wieder eine Theologie: mit dem Zweckgedanken findet er auch den Gottesgedanken wieder, aber freilich nur den Gottesgedanken, da schließlich auch der Zweck nur ein Gedanke ist. Indem die Welt sich in den Zweck hineinfügt, erscheint sie als entstanden aus einem intuitiven Verstande, der sie aus seiner schöpferischen Phantasie erzeugt hat. Aber auch jetzt kommt Kant, gehemmt durch seine Kritik, über das bedenkliche Als-Ob nicht hinaus. Die große Zweckmäßigkeit der Natur, von der Kant immer wieder wie von einer objektiven Tatsache redet, nötigt uns, eine Intelligenz als oberste Ursache zu denken, aber wir können ihn damit nicht als intelligentes Wesen erkennen. Man muß Gott danken, aber man kann ihn nicht erkennen und darf ihn nicht bejahen. Immer derselbe seltsame Widerspruch! Die Anschauung der Natur als Werk eines göttlichen Geistes soll eine Betrachtung, aber keine Erkenntnis sein. Wir betrachten die Natur, als ob sie das Werk eines intuitiven, d. h. eines göttlichen Verstandes wäre. Dieses Als-Ob war ein innerlicher Widerspruch, ein Ja und Nein zugleich. Der Verstand soll zum teleologischen Gottesbeweis zu gleicher Zeit genötigt und berechtigt sein, und doch gehindert sein, dieser inneren Nötigung zu glauben. Der seltsame Widerspruch, mit dem die reine Vernunft endet, wird also auch in der Kritik der Urteilskraft nicht in einer höheren Betrachtungsweise überwunden. So nahe Kant

dem Gottesgedanken kommt, so erreicht er ihn doch nicht wirklich. Je mehr er sich ihm nähert, desto mehr weicht der Gedanke vor ihm zurück, indem er in immer gleicher Entfernung vor ihm herschwebt.

Damit hängt es zusammen, daß Kant im Zweck immer nur die Offenbarung eines Verstandes und nicht mit derselben Klarheit die Erscheinung eines Willens sieht. Dieser Gott ist in der Tat ein anschauender Verstand, aber kein schöpferischer Wille. Damit fehlt ihm das Moment der Realität, denn nur Wille ist Realität. Einen bloßen Gedanken kann man als Hypothese behandeln, aber einen Willen kann man nur entweder bejahen, oder verneinen, denn man muß ihm gehorchen oder sich gegen ihn auflehnen. Durch das verhängnisvolle Als-Ob wird auch in der Kritik der Urteilskraft der Wahrheitsgedanke niedergehalten. Denn wenn der Gottesgedanke als denknotwendig behauptet wird und zugleich als unbeweisbar dahingestellt bleibt, so ist mit dem Gottesbegriff auch der Wahrheitsgedanke unsicher geworden. So hoch also Kant als echter Naturphilosoph die teleologische Naturbetrachtung stellt, so hat doch die Teleologie nur die Bedeutung, zu dem einzig möglichen, d. h. zu dem moralischen Gottesbeweis überzuleiten. Kant bleibt dabei, daß es einen „theoretischen" Beweis nicht gibt, der moralische Beweis ist ein Beweis für die „praktische" Vernunft. Denn immer denkt Kant nicht an den wirklichen lebendigen Menschen, der eine Einheit ist, sondern er zerlegt ihn in lauter einzelne „Vermögen". Folgt dann aus einer einzelnen Beobachtung wie der Zweck in der Natur nicht gleich der ganze Gottesgedanke, vollkommene Macht und Weisheit, so folgt nichts aus ihr! Da aus einzelnen Naturzwecken nicht gleich der ganze Gottesgedanke folgt, so findet Kant, daß die heidnische animistische Naturbetrachtung, durch die Natur nahegelegt und an ihr beurteilt, vernünftig sei!

Immerhin erklärt er die physische Theologie für möglich als Vorstufe zur eigentlichen Theologie, indem sie mit dem Gedanken des Endzweckes das Bedürfnis einer Theologie fühlbar macht, aber schließlich trennt er doch die Theologie von der Naturforschung völlig. Die Folge ist gewesen, daß die Naturforschung die Theologie gefährdet und schließlich beseitigt hat. Neben einer gottlosen Naturbetrachtung stand eine unnatürliche Theologie.

Damit hat es sich Kant nun auch unmöglich gemacht, den Gottesbeweis vom Menschen aus zu führen oder, anders ausgedrückt,

den Menschen als Ebenbild und Offenbarung Gottes anzusehen. Er erkennt ganz richtig, daß der Gottesgedanke immer durch Analogie, d. h. also als Anthropomorphismus, gebildet wird. Wie man aber über diese Analogie hinauskommt, das bleibt völlig unklar, und ganz folgerichtig leugnet Kant jede Erkenntnis Gottes. Trotzdem kehrt im moralischen Gottesbeweis ein Gottesbegriff wieder, der nach dem Maßstab der Kantischen Kritik nicht weniger anthropomorph ist, als der verworfene Gottesbegriff.

Der moralische Gottesbeweis soll kein neu erfundener, sondern ein neu orientierter Beweis sein — natürlich, denn wie könnte man sich einbilden, mit einem logischen Kunststück die ganze bisherige Religionsgeschichte zu überbieten! Der einzig wahre Gottesbeweis kann auch nach Kants Erklärung kein anderer sein, als der, den die Menschheit von Anfang an gekannt hat. Denn von Anfang an konnte die Menschheit auf keine andere Weise die Naturordnung mit dem Sittengesetz vereinigen, als durch die Annahme einer nach moralischen Gesetzen regierenden Weltursache. Aber die Grundlage dieses Schlusses bleibt doch auch in der Kritik der Urteilskraft diesem tiefsten Werk Kants ganz der sonst so streng verworfene Eudämonismus. Das in der Ethik verdrängte Glücksverlangen bricht in der Religion unaufhaltsam heraus. Kant kehrt schließlich auf den so scharf bekämpften Standpunkt der Aufklärung zurück, und es war deswegen nur folgerichtig, daß mit der vollkommenen Bekämpfung des Eudämonismus auch Kants Gottesglaube verworfen wurde.

Der Idealismus Kants vollendet sich in seiner Moral. Die Brücke zwischen der Weltanschauung und der Moral ist der Freiheitsbegriff. Er bildet den Abschluß der theoretischen und die Grundlage der praktischen Philosophie. Er ist der eigentliche Kern seiner Weltanschauung und sein höchstes Interesse, so sehr, daß es den Anschein gewinnt, als wenn alle Anstrengungen der Kritik den Zweck hätten, den Begriff der Freiheit zu begründen; denn ohne ihn gibt es keine Ethik. Freiheit und Sittlichkeit fallen zusammen. Deswegen sieht es Kant als seinen eigentlichen Ruhm an, den Glauben an die Freiheit gerettet zu haben.

Der Beweis für die Freiheit des Willens ist das Gewissen. Nicht aus dem Bewußtsein der Willensfreiheit folgt das Gewissen, sondern aus dem Gewissen folgt die Willensfreiheit. Denn die Freiheit liegt ja gänzlich außerhalb aller Erfahrung, sie spiegelt sich in der inneren Erfahrung nur in der Form des Verantwortlichkeits-

gefühls. Diesen Angelpunkt seiner Weltanschauung hat also Kant auf das Gewissen gegründet. Es ist für ihn eine absolut feststehende Tatsache, die keiner Begründung bedarf, sondern die in sich selbst begründet ist. Die Frage, ob das Gewissensurteil vielleicht eine Täuschung ist, welche ebenfalls durch die Kritik durchschaut und aufgelöst werden könnte, wirft Kant überhaupt nicht auf. Das Gewissen ist für ihn ein vollkommen fester Punkt, an dem er seinen Hebel einsetzt, um von da aus die ganze Sinnenwelt aus den Angeln zu heben. An dem Rechte seines Urteils gibt es keinen Zweifel. Es läßt sich durch keine theoretischen Beweise widerlegen. Es bedarf keiner Begründung und erträgt keinen Widerspruch. In dieser vollkommenen Beugung unter das Gewissensurteil schließt sich Kant an die protestantische und auch an die pietistische Erziehung des deutschen Volkes an. Denn er beschreibt das Gewissen in erster Linie als ein durch keinen Zeitlauf auszulöschendes Schuldbewußtsein. Es ist eine Stimme aus dem Jenseits, freilich nicht aus dem Himmel, aber aus der jenseits aller Zeit liegenden ewigen Vernunft.

Kant beschreibt aber das Gewissen nicht deshalb als Schuldgefühl, weil er wie die Reformatoren und Pietisten ein besonderes Interesse an der Pflege des Schuldgefühls hätte, sondern nur deswegen, weil für ihn das Schuldbewußtsein die Freiheit beweist, die sich aus der Erfahrung nicht beweisen läßt. Auf Grund des Gewissensurteils glaubt er an die Freiheit. Aber das Gewissen ist nicht nur Schuldbewußtsein, sondern vor allen Dingen Pflichtbewußtsein. Sein Urteil lautet: Du sollst. Dieses Gebot des Gewissens verpflichtet absolut. Es kann ebenfalls nicht erschüttert werden durch die Frage nach der Willensfreiheit. Auch an dieser Stelle folgt nicht etwa aus dem Freiheitsgefühl das Gewissen, sondern umgekehrt aus dem Gewissen die Freiheit. Das Gebot des Gewissens gilt unbeschränkt und steht vollkommen fest. Es ist von keiner theoretischen Erwägung abhängig.

Vor dem Urteil des Gewissens macht Kants Kritik halt. Diese vollkommene Beugung vor dem Gewissensurteil, dieses Sakrifizium intellektus ist für die innere Geschichte des deutschen Volkes von grundlegender Bedeutung geworden, ein Damm, der mit dazu beigetragen hat, das deutsche Volk vor der Frivolität der Aufklärung zu schützen. „Du sollst, also kannst du." Darin zeigt sich wieder der absolute Glaube an die Vernunft, und in diesem

Glauben vollendet sich der Idealismus. Die Vernunft gibt das Gesetz, und sie gibt zugleich die Macht, es zu erfüllen. Sie gibt das Bewußtsein dieser Fähigkeit. Daran darf nicht gezweifelt werden. Dieser vollkommene Glaube an die Macht der Vernunft trennt den Idealismus von der Lehre der Reformatoren. An dieser Stelle ist die Spannung zwischen den beiden Polen des deutschen Geisteslebens am stärksten.

Mit dem Interesse an der Freiheit verbindet sich der Kampf gegen den Eudämonismus. In ihm liegt der Gegensatz Kants gegen die Aufklärung. Deswegen legt er sein ganzes Pathos in diesen Kampf hinein. Denn rein und frei ist für ihn nur ein solcher Wille, der alles Verlangen nach Glück überwunden hat. Solange dies nicht erreicht ist, bleibt er abhängig von den Dingen der Erscheinungswelt. Die Erkenntnis, daß die ganze Sinnenwelt nichts ist als Erscheinung, bekommt ihre praktische Bedeutung dadurch, daß sie das Verlangen des Menschen nicht fesseln darf. Hier zeigt sich wieder die innerliche Verwandtschaft des Idealismus mit der Mystik. Der Trug der Sinne muß durchschaut und ihre Lust muß überwunden werden.

Dieser Wille, der das Gesetz der Vernunft erfüllt, ist nicht in der Welt der Sinne und Erscheinungen, sondern rein innerlich begründet. Er ist gar kein Begehren. Alles Begehren, alle Freude ist etwas Sinnliches, Unfreies, Unsittliches, das Verlangen nach Glück ist nichts als Selbstsucht. Dieses irdische Element des Verlangens muß aus dem Willen völlig herausfiltriert werden. Nichts darf ihn bewegen und erfüllen als reine Vernunft, rein von allem irdischen Stoff. Darum ist auch Liebe nichts Sittliches, sondern etwas rein Natürliches, ja sogar etwas Krankhaftes. Da Kant das Band zwischen Natur und Geist völlig zerschnitten hat, so gibt es für ihn auch keinen Zusammenhang zwischen sinnlicher, natürlicher und geistiger Liebe. Mit der Lust verschwindet auch die Liebe, mit dem Glück auch die Freudigkeit aus dem Gehorsam des Menschen. Ein nüchterner, freudloser Ernst lastet wie ein grauer Himmel lichtlos und farblos auf dem Leben, das nach dieser Moral geführt wird. „Liebe zu Gott als Neigung ist unmöglich, denn er ist kein Gegenstand der Sinne." Freilich konnte Kant mit mächtigem Pathos sagen, daß ihn der bestirnte Himmel mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht erfülle, aber da für ihn die Natur keine Offenbarung ist, so wird aus dieser Bewunderung auch keine

Liebe und aus dieser Ehrfurcht keine Anbetung Gottes. Und die Liebe zu einem Gott, der von der Sinnenwelt völlig getrennt ist, erschien ihm folgerichtig als eine leere Schwärmerei. „Gott lieben heißt in dieser Bedeutung seine Gebote gerne tun." Und doch muß auch diese Auffassung noch eingeschränkt werden. „Denn ein Gebot, daß man etwas gerne tut, ist in sich widersprechend, ... und tun wir es zwar, aber eben nicht gerne, sondern nur aus Achtung für das Gesetz, so würde ein Gebot, welches diese Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht, gerade der gebotenen Gesinnung zuwiderwirken."

Von der Liebe bleibt nichts übrig als gehorsame Selbstüberwindung. Nur diese Selbstüberwindung, nicht ein positiver Trieb wird im Gehorsam gefunden. „Liebe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden, denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden bloß auf Befehl zu lieben." Ganz folgerichtig, denn Kant kennt nur ein Liebesgebot, aber kein Liebesmotiv. Freilich kann Liebe nicht gefordert werden, wenn sie nicht erweckt werden kann, und erweckt kann sie allerdings nicht werden, wenn es keinen Keim der Liebe in der Natur und keine Empfänglichkeit für Liebe in der Vernunft des Menschen gibt. Natürlicher Trieb und sittlicher Wille, Begehren und Gehorchen, sind reine Gegensätze. Der Wille ist in keiner Weise in der Natur begründet, er ist nur Überwindung der Natur. Die pietistische Regel: „Geht's der Natur entgegen, so geht's gerad und fein," wird auf die Spitze getrieben. Ebenso wie der Zusammenhang des Kantschen Idealismus mit der Mystik zeigt sich die Abstammung seiner Ethik aus der pietistischen Erziehung deutlich. Die Zwiespältigkeit, welche für Kants Denken so charakteristisch ist, kommt am grellsten in seiner Ethik zum Vorschein. Trieb und Wille, Neigung und Pflicht, Geist und Natur sind völlige Gegensätze. Die Vernunft hat in der Natur keinen Bundesgenossen, sondern nur einen Feind. Das Gesetz findet in ihr keinen Widerhall, sondern nur einen Widerspruch. Der mächtige Gedanke der Stoa, der in das christliche Denken eingegangen war, daß das Sittengesetz seine Grundlage im Naturgesetz habe, wird völlig beiseite geschoben. Sittengesetz und Naturgesetz haben nichts miteinander zu tun. In dieser naturlosen Moral lag der Keim gewaltiger Konflikte. Es war eine verhängnisvolle Epoche, daß das Liebesgebot aus der Ethik verschwand. Durch die Anpassung

an die kirchliche Ausdrucksweise wurde dieser Gegensatz gegen die christliche Ethik nur dürftig verschleiert.

So wenig der Wille in der Natur begründet ist, so wenig ist er in der Geschichte und der Tradition begründet. Er hat seinen einzigen Grund in der übernatürlichen, geschichtslosen Vernunft. Dieser Grund ist nicht nur rein innerlich, sondern, da die Freiheit und die Vernunft außerhalb der Sinnenwelt ihren Ort hat, auch rein jenseitig. Aber auf dieser reinen Vernünftigkeit, die nichts mehr mit Natürlichkeit gemein hat, ruht das ganze Interesse Kants. Denn in ihr besteht die Freiheit des Menschen.

Freiheit ist Autonomie. Sie besteht darin, daß der Mensch sich selbst das Gesetz gibt; die ihm innewohnende allgemeine Vernunft gibt es ihm. Die Vernunft gibt es sich selbst. Wie sie der Natur das Gesetz gibt, so gibt sie es auch dem Menschen. Sie ist die souveräne Macht, die der ganzen Welt das Gesetz gibt, die Gesetzgeberin des Alls. „Dieses Prinzip der Sittlichkeit erklärt die Vernunft zugleich zu einem Gesetz für alle vernünftige Wesen. . . . . Es schränkt sich also nicht bloß auf Menschen ein, sondern auf alle endliche Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja es schließt sogar das unendliche Wesen als oberste Intelligenz mit ein.“ In diesem Glauben an die gesetzgebende Macht der Vernunft besteht der Kern des Idealismus.

Woher hat die Vernunft ihr Gesetz? Auf diese Frage gibt Kant keine Antwort, er verbietet es, sie zu stellen. Die Vernunft kommt nicht über sich selbst hinaus. Es ist freilich ein seltsamer Widerspruch, daß sie gleichwohl sich selbst kritisieren kann. Aber für Kant hat alles Fragen und Antworten an der Vernunft seine letzte Grenze. Wie nach Spinozas Kritik der Gottesgedanke das Asyl der Unwissenheit ist, so ist es bei Kant die Vernunft. Auch darin zeigt sich, daß sie bereits an die Stelle des Gottesgedankens getreten ist. Hier darf man nicht mehr fragen: warum und woher. Die Vernunft ist souverän. Sie empfängt ihr Gesetz auch nicht von Gott, denn auch das wäre Heteronomie. Die Vernunft ist auch Gott gegenüber unabhängig, sie hört und empfängt nichts von ihm. Sie ist auch in sittlicher Beziehung überhaupt nicht empfänglich, sondern nur produktiv. Das stolze Freiheitsgefühl des Idealismus hat auch am Gottesgedanken keine Grenze. Ja, ihm gegenüber erhebt es sich zu seiner vollen Höhe. So wenig das Gesetz, das die Natur beherrscht,

auf Gott zurückgeführt werden darf, so wenig darf das Gesetz, das die Menschheit beherrscht, in Gott begründet werden.

Alles Interesse ruht darauf, daß es die eigene Erkenntnis und der selbständige Wille des Menschen ist. Da die Vernunft vollkommen produktiv und in keiner Weise empfänglich ist, so kann sich Kant einen im Menschen erzeugten Willen, der sein eigener Wille ist, nicht denken. Dieser höchste schöpferische Akt, die Begründung eines eigenen Willen im Menschen, die Befreiung, liegt völlig außerhalb des Horizontes der Kritik.

Weil das Gesetz aus der Vernunft stammt, darum ist es allgemeingültig, d. h. wirklich Gesetz. So wenig aus der Natur durch Erfahrung allgemeingültige Gesetze gewonnen werden können, so wenig können aus der Lebenserfahrung oder aus der Geschichte allgemeingültige ethische Gesetze gewonnen werden. Das Gesetz ist deshalb leer von jeder Erfahrung, ganz inhaltlos, rein formal und abstrakt. Diesen ganz formalen, abstrakten Charakter hat Kant der Ethik aufgeprägt. Er hat sie damit unfruchtbar gemacht. Daß das reiche moderne Leben in seiner Fülle von Problemen und Aufgaben von der Ethik in keiner Weise durchgearbeitet und beherrscht ist, ist zum großen Teil die Folge dieses Formalismus. Er bildete lediglich eine wissenschaftliche Ethik aus, die keinen anderen Erfolg hatte und suchte als den, neue theoretische Untersuchungen hervorzurufen, und zuerst tatsächlich und schließlich grundsätzlich auf jeden reellen Einfluß auf das Leben der Menschheit zu verzichten. Das Volk blieb damit in seinen wichtigsten Anliegen unberaten wie eine Herde, die keinen Hirten hat. Die Zügellosigkeit des modernen Lebens führt sich zum großen Teil darauf zurück, daß die berufenen Führer des Volkes auf die wichtigsten und schwersten Fragen des Lebens keine andere Antwort gaben als abstrakte Formeln, die in den konkreten Anliegen des wirklichen Lebens keinen Rat gaben und in den sittlichen Nöten der Zeit keine wirkliche Hilfe brachten. Jeder blieb sich selbst überlassen und wurde mit dem Hinweis auf die Formel der in ihm wohnenden Vernunft abgespeist. Eine verhängnisvolle Lage, die nicht nur die normale Entwicklung der modernen Menschheit schwer gehemmt, sondern auch die Geringschätzung der Wissenschaft, die sich in dem Stichwort Theorie ausdrückte, verschuldet hat. Freilich hat der Ernst von Kants Pflichtgefühl immer seine Bewunderer gefunden, und mit Recht. In dieser Strenge erweist sich Kant als Zögling der protestantischen und pietistischen Erziehung des

deutschen Volkes, als ein Gesinnungsgenosse der beiden Hohenzollern, Friedrich Wilhelms I. und Friedrichs des Großen, der beiden harten Erzieher des preußischen Volkes. Mit Friedrich dem Großen ist Kant in seiner moralischen Gesinnung auch insofern innerlich verwandt, als für beide das Pflichtgefühl völlig abgelöst vom Gottesbewußtsein ohne Grundlage freischwebend in sich selber ruht. Es war losgelöst von der Basis, die es in der protestantischen und pietistischen Erziehung des Volkes in dem Glauben erhielt. Diese Loslösung der Moral von der Religion war auch Kants tiefstes Interesse. Für Deutschland ist er der Begründer der autonomen Moral, autonom im Sinne der Loslösung von der religiösen Begründung. Geschichtlich ist dieses Interesse Kants sehr begreiflich. Durch die Aufklärung war der christliche Gottesglaube erschüttert. Und bei der Entschlossenheit, mit welcher durch die christliche Erziehung des Volkes die Moral ausschließlich in der Religion begründet war, drohte die Gefahr, daß auch die sittlichen Grundsätze in die beginnende allgemeine Auflösung hineinfielen. Dieser Gefahr wollte Kant vorbeugen. Soll die Moral feststehen, so muß sie in sich selber ruhn. Sie darf nicht in die religiöse Unsicherheit hineingezogen werden. Ein warnendes Beispiel war die französische Aufklärung. In Frankreich hatte der Skeptizismus der Aufklärung auch die Moral des Volkes aufs tiefste erschüttert. Der Zweifel machte frivol, und diese Frivolität erschütterte die Grundlagen der Gesellschaft. Vor einem ähnlichen Geschick sollte das protestantische Deutschland bewahrt werden. Und so mußte der Versuch gemacht werden, die Moral so selbständig zu machen, daß sie in die Krisis der Religion nicht hineingeriet. Dies war die positive Absicht Kants. Wenn in der Tat die innere Geschichte des deutschen Volkes zunächst einen andern Verlauf nahm als die geistige Entwicklung Frankreichs, so soll das Verdienst Kants an dieser Bewahrung unsers Volkes nicht geschmälert werden. Er hat der Aufweichung der deutschen Volkssitte einen Damm entgegengesetzt, und wenn man an den Zusammenbruch denkt, den die Aufklärung über Frankreich brachte, so wird man dankbar dafür, daß Kant dieser beginnenden moralischen Zersetzung in Deutschland entgegengearbeitet hat. Aber eine andere Frage ist es, ob durch den Idealismus die Krisis wirklich überwunden oder nur hinausgeschoben wurde. Das wird sich zeigen.

An dieser Stelle zeigt sich eine Verwandtschaft zwischen Kant und der englischen Aufklärung. Wie er durch Auseinandersetzung

mit den englischen Denkern zu seiner eigentümlichen Stellung gekommen war, so ist die Zwiespältigkeit seines Denkens unzweifelhaft verwandt mit dem Zwiespalt im englischen Geistesleben. Denn in England stand immer neben dem positivistischen Denken ganz unverbunden die Kirchenlehre. Diesen recht eigentlich englischen Zug hat erst Kant in das deutsche Geistesleben eingeführt. Damit hat er einen fremden und bedenklichen Zug in das deutsche Volk hineingetragen.

Zu der Zwiespältigkeit, welche durch Kants Denken hindurchgeht, ist nun eine neue Spannung getreten, nämlich die Trennung von Religion und Moral. Unterschieden hatte man sie immer voneinander, getrennt hat sie erst Kant. Und indem er sie trennt, vermischt er sie doch wieder miteinander, denn er löst die Religion in Moral auf. Sie besteht darin, daß man das Gesetz als göttliches Gebot ansieht, und das heißt: sie ist Moral. Indem die Moral von ihrer natürlichen und von ihrer übernatürlichen Grundlage losgerissen wird, wird sie gefühllos. Kant hält nur einen völlig gefühllosen Willen für sittlich. Dabei aber erkennt er doch, daß ein kraftvoller Wille ohne eine Empfindung nicht möglich ist. Da er aber die Liebe aus der Moral ausgeschaltet hat, so bleibt als das Gefühl, welches zum Gehorsam gegen das Gesetz drängt, nur die Achtung vor dem moralischen Gesetz übrig. Das ist ein rein geistiges Gefühl. Zugleich ist es ganz unpersönlich. Eigentlich ist es unerklärlich, daß eine abstrakte Formel diese Achtung hervorrufen kann. Aber Kant behauptet das. Und er behauptet sogar: „ein solches Gefühl sei unzertrennlich mit der Vorstellung des moralischen Gesetzes in jedem vernünftigen, endlichen Wesen verbunden". Diese Behauptung ist auf keine Beobachtung gegründet, sie spricht lediglich den Glauben Kants an die Vernunft aus. Wie wenig diese Behauptung Beobachtung ist und wie sehr Konstruktion, ergibt sich daraus, daß Kant auch hier ganz unpsychologisch an der Theorie festhält, daß der Wille mit keinem Lustgefühl verbunden ist. Dieses Gefühl enthält „als Unterwerfung unter ein Gesetz keine Lust in sich".

Indem der Mensch sich an Gesetzen mißt, wird dadurch seine Selbstschätzung niedergeschlagen, d. h. aus dem Gesetz entsteht die Demut. „Also demütigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen, indem dieses mit jenem den sündlichen Hang seiner Natur vergleicht." Der Achtung vor dem Gesetz entspricht also die Demut.

Dieses Interesse an der Demut ist bei Kant ein christliches Erbe. Die Art, wie er die Demut begründet, erreicht freilich nicht die Höhe der neutestamentlichen religiösen Psychologie, aber diese Begründung entsprach der kirchlichen, besonders der pietistischen Tradition. Auch an dieser Stelle zeigt sich der Anschluß Kants an die christliche Tradition. Und sie zeigt sich auch an einer andern Stelle, denn die Achtung vor dem Gesetz ist immer auch mit „Furcht oder wenigstens Besorgnis vor Übertretung des Gesetzes" verbunden. Dies entspricht durchaus der christlichen Tradition, wie sie im Luthertum und im Pietismus gepflegt wurde. Die beständige Furcht, und zwar in der Form der Besorgnis vor Übertretung, galt als ein notwendiges Stück der christlichen Frömmigkeit, welches mit Sorgfalt geübt wurde. Der Einfluß, welchen diese religiöse Erziehung auf Kant geübt hat, verriet sich hier wieder. Es ist eine Nachwirkung desjenigen Luthertums, welches aus dem Kampf mit den Schwarmgeistern entstanden war. Denn mit großer Energie wendet sich Kant ganz ähnlich wie das Luthertum gegen jeden Antinomismus und Perfektionismus. Er protestiert scharf gegen die Einbildung, als könnten wir durch eine zur Natur gewordene Übereinstimmung mit dem Gesetz zu einer Heiligkeit kommen, wie sie die Gottheit hat, so daß das Gesetz aufhört, für uns Gebot zu sein. Hier spricht der nüchterne Ernst der reformatorischen Frömmigkeit, der sich gegen jede Schwärmerei verwahrt. Kant wendet ihn gegen den pietistischen Überschwang seiner Zeit, aber indem er es mit dem Wahrheitsernst, der ihm eigen ist, tut, wird doch sofort der ganze Abstand seiner Gesetzlichkeit von der evangelischen Ethik klar. Denn mit der Schwärmerei, die sich über jede moralische Gefahr erhaben dünkt, lehnt Kant auch ausdrücklich die christliche und reformatorische Freiheit eines Christenmenschen ab, „die Einbildung, bloß aus eigener Lust das tun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nötig wäre". Mit dem Libertinismus wird auch die Freiheit vom Gesetz verworfen. Offenbar kennt Kant sie gar nicht in einer anderen Form als in der des Antinomismus, denn einen Unterschied zwischen einem berechtigten und einem unberechtigten Freiheitsgefühl macht er hier gar nicht und verrät dadurch, daß er den christlichen Gedanken der Freiheit vom Gesetz von seiner libertinistischen Entstellung nicht unterscheiden kann. Und wie die Freiheit vom Gesetz für ihn ein unerschwinglicher Gedanke, eine vermessene Überhebung ist, so gibt es für ihn ganz folgerichtig auch nichts Überpflichtmäßiges.

Der Pflichtbegriff umfaßt den ganzen Kreis des Lebens, und Freiheit besteht für Kant nur in der Autonomie. Es ist deutlich, daß damit die protestantische Tradition nur teilweise fortgesetzt, in ihrer höchsten Ausbildung aber aufgelöst ist. Das hängt mit Kants Religionslehre zusammen.

Sie beginnt mit der Lehre vom Bösen; in diesem Anfang zeigt sich der Anschluß Kants an die kirchliche und speziell an die pietistische Tradition. In der Tatsache des Bösen liegt das tiefste religiöse Motiv. Die Lehre vom Bösen durchbricht den Idealismus; an zwei Stellen hat Kant ihn durchbrochen: in der Lehre vom Ding an sich und in der Lehre vom Bösen. Es sind die irrationalen Elemente in seinem Denken. Sein nüchterner Wahrheitsernst hinderte ihn, die Konsequenzen des Systems zu ziehen und nötigte ihn, die Tatsachen zu respektieren. Denn das Böse stellt er einfach als eine Tatsache der Erfahrung fest. Ein Beweis ist nicht notwendig. Darin verrät sich der unwillkürliche Einfluß der kirchlichen Erziehung. Durch sie ist Kant gewöhnt worden, die Tatsache der Sünde als solche anzuerkennen. Der Vorwurf Goethes, daß er sich der christlichen Denkweise in diesem Punkte angepaßt habe, womöglich aus unlauteren Gründen, ist ungerecht. Es ist nicht zu bezweifeln, daß es Kant mit der Lehre vom Bösen Ernst war. Es ist der ihm eigene moralische Ernst, der sich darin ausspricht. Und zu gleicher Zeit derselbe Realismus, der es ihm unmöglich machte, die Natur völlig in Geist aufzulösen. Das dunkle Element in der Natur und das dunkle Element im menschlichen Willen hat er ehrlich und aufrichtig anerkannt, und wenn er damit die Schranken seines Idealismus durchbrach, war ja nur bewiesen, daß die Theorie seinen Wirklichkeitssinn nicht zerstört hat.

Die Sünde ist eine Tatsache, die keines Beweises bedarf. Soweit Kant einen Beweis führt, führt er ihn literarisch, durch Zitate, wobei das Bibelzitat eine geringe Rolle spielt. Schon darin verrät es sich, daß seine Lehre vom Bösen nicht die kirchliche Lehre von der Erbsünde ist. Inhaltlich schließt er sich nicht an die reformatorische Lehre, sondern vielmehr an den Pessimismus der Moralisten der Aufklärung, besonders der französischen Aufklärung, an. Die Lehre von der Erbsünde lehnt er ausdrücklich als die ungeschickteste Erklärung der allgemeinen Sündhaftigkeit ab. Das Böse kann nicht aus der Natur erklärt werden. Das widerspricht der Trennung von Geist und Natur, die Kant durchführt. Es kann

auch nicht aus einer Verderbnis der Vernunft abgeleitet werden. Das ist für Kant ausgeschlossen, durch seine religiöse und philosophische Grundstimmung, durch seinen unverbrüchlichen Glauben an die Vernunft. An dieser Stelle ist der Abstand vom reformatorischen Evangelium am weitesten und deutlichsten.

Trotzdem ist das Böse radikal, d. h. es umfaßt die Menschheit und verdirbt „den Grund aller Maxime". Im Anschluß an die Kirchenlehre lehnt Kant jede manichäische Erklärung des Bösen ab. Sie ist nicht eine Gesinnung, die das Böse als Böses will, sondern eine Verkehrtheit des Herzens, eine Unordnung der Triebe. So sagt er ganz ähnlich wie Thomas von Aquino. Aber weil das Böse die Gesinnung verdirbt, so hält Kant ausdrücklich an der den Aufklärern so anstößigen Kirchenlehre von der Unendlichkeit der Schuld, von der Unendlichkeit der durch sie verwirkten Strafe fest. Darum kann das Böse auch nicht durch eine allmähliche Besserung überwunden werden, sondern nur durch die einmalige Tat einer Bekehrung. Auch mit diesem Gedanken schließt sich Kant im ausdrücklichen Gegensatz gegen die Aufklärung an die kirchliche und speziell an die pietistische Tradition an. Er tat es, weil er glaubte, durch seine Freiheitslehre eine Erklärung für das Böse gefunden zu haben, die über den Gegensatz von Orthodoxie und Aufklärung hinaufhob. Die Sünde entspringt in der menschlichen Freiheit, in einem zeitlosen Willensakt, der jenseits der Erfahrung den zeitlichen Charakter des Menschen schafft. Damit verliert sich die Lehre von der Sünde in der dunklen Mystik der Freiheitslehre. Aus dem hellen Bewußtsein, in dem wir uns allein kennen und zu erfassen vermögen, wird die Wurzel der Sünde zurückverlegt in einen jenseits des Bewußtseins liegenden Grund, also tatsächlich in das Unbewußte hinein; zum erstenmal taucht es hier auf in seltsamer mystischer Form. Nicht als der dunkle Naturgrund, aus dem das helle, wache Bewußtsein sich losringt, sondern als der zeitlose Hintergrund, der durch einen uns völlig unbewußten und unverständlichen schöpferischen Akt, für den wir uns gleichwohl verantwortlich fühlen sollen, uns unsern zeitlichen Charakter, den wir tatsächlich in uns vorfinden, gibt. Diese Lehre, die sich durch keine Erfahrung bestätigen ließ, war in ihrem mystischen Tiefsinn weit dunkler, schwieriger und widerspruchsvoller, als die kirchliche Lehre von der Erbsünde. Da sie in ein für die Erfahrung völlig unzugängliches Dunkel hineinführte, war sie auch praktisch völlig unfruchtbar. Sie sollte nur die Erfahrung der Un-

freiheit mit dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit so vereinigen, daß keins von beiden das andere aufhob. Tatsächlich hat sie dies nicht geleistet. Sie ist oft bewundert, zuweilen bespöttelt, selten verstanden, vielfach mißdeutet und niemals geglaubt und befolgt worden. Sie blieb eine rein individuelle Leistung eines genialen Kopfes, eine Theorie der Schule, die die Auflösung des Verantwortlichkeitsbewußtseins durch die naturalistische Psychologie nicht aufgehalten hat.

Aber Kant hat diese Theorie auch benutzt, um die Lehre von der Bekehrung zu begründen. Durch einen gleichen zeitlosen Willensakt, der jenseits der Erfahrung liegt, schafft die Freiheit den guten Willen. Der Widerspruch, der von Anfang an in der Kantischen Freiheitslehre liegt, setzt sich also in der Religionslehre fort, denn nun ragt doch die jenseitige Freiheit in den Zusammenhang des Charakters hinein und durchbricht diesen Zusammenhang, indem sie gut pietistisch in einem einzelnen Moment einen neuen Anfang setzt. Eigentlich kann ja die Freiheit nur in der ganzen Entfaltung des erfahrungsmäßigen Charakters erscheinen. Und die Lehre wäre zwar dunkel wie Kants ganze Lehre von der Zeit, aber wenigstens nicht in sich widerspruchsvoll, wenn sie für jeden einzelnen Menschen aus einem zeitlosen Willensakt einen bleibenden Charakter erklärte. Aber Kant gebraucht sie ja nun, um einen Bruch in der Entwicklung des Charakters zu erklären, als einen einzelnen Moment, der den ursächlichen Zusammenhang des Charakters durchbricht. Das ist aber derselbe Widerspruch, der sich schon in der Freiheitslehre findet. Denn einerseits soll dieser jenseitige ewige Akt den ganzen Charakter des Menschen erklären, andrerseits dann doch wieder einzelne Akte, d. h. eine tatsächliche empirische Freiheit. Da aber jedenfalls der Willensakt, in dem wir uns bekehren, ganz außerhalb unsrer Erfahrung liegt, so wird die unlösbare Schwierigkeit, die Kant an der reformatorischen Gnadenlehre so treffend hervorhebt, nicht beseitigt. Eine Antwort auf die Frage, was der Mensch eigentlich tun soll und kann, gibt schließlich auch Kant nicht. In der Erfahrung erscheint die Bekehrung in der Form einer allmählichen aufwärtssteigenden Besserung. Also der orthodoxe Begriff der Bekehrung wird mit dem rationalistischen Begriff der Besserung so vereinigt, daß die Besserung die erscheinende Form der Bekehrung ist.

In der Lehre Kants zeigen sich denn auch diejenigen Züge der orthodoxen Lehre, durch welche die Lehre der Aufklärung vorbereitet

worden ist. In Übereinstimmung mit den Reformatoren betont Kant stark die bleibende Unvollkommenheit des irdischen Menschen. Vollkommenheit ist für ihn wie für die Orthodoxen rein jenseitig und zukünftig. Das irdische Leben bleibt ein Streben, welches sein Ziel niemals erreicht. Diesen eigentümlichen Charakter eines Laufs nach einem unerreichbaren Ziel, eines nie gelingenden Strebens behält für Kant das menschliche Wollen wie das menschliche Denken. Die Frage, ob sich ein Streben aufrecht erhalten läßt, welches von vornherein von dem Bewußtsein der Unendlichkeit begleitet ist, hat sich Kant nie vorgelegt. Bei ihm wird ja dieses Ziel auch jenseits nie erreicht. Der Punkt, auf den es geht, liegt im Unendlichen, nicht in der Ewigkeit, sondern in der unendlichen Zeit. Darauf beruht ja Kants Unsterblichkeitslehre. Unsterblich müssen wir sein, weil wir uns einem unerreichbaren Ziel in einer unendlichen Bewegung nähern. Er kennt also auch für das jenseitige zukünftige Leben eine unendliche Zeit, aber keine Ewigkeit. Dadurch hat er den Überdruß an der Unsterblichkeitshoffnung vorbereitet. Eine Unsterblichkeit, die doch wieder nur Zeit ist und keine Ewigkeit, ist in der Tat ein unerträglicher Gedanke.

Wie in seiner Weltanschauung überhaupt, so ist Kant also auch in seiner Religionsphilosophie in den Bahnen der Aufklärung geblieben. Die wahre Religion ist Vernunftreligion, und das Wesen der Vernunftreligion ist Moral. Sie ist allgemeingültig und zeitlos, sie hat keine Geschichte. Als Aufklärer hat Kant keinen Sinn für Geschichte. Der einzige Inhalt der Religionsgeschichte besteht darin, daß der Vernunftglaube den Offenbarungsglauben ablöst; denn die Vernunftreligion ist der wesentliche und wertvolle Kern der Offenbarungsreligion. Alles, was über ihn hinausgeht, ist äußerlich und muß abgestoßen werden. Der Offenbarungsglaube ist historischer Glaube, und das geschichtliche Element im Glauben ist für Kant eine Verunreinigung, die ausgeschieden werden muß. Der Vernunftglaube gründet sich nicht auf Geschichte, sondern er richtet sich auf ein Ideal. Alle Geschichte hat nur Wert als Darstellung dieses Ideals. Der historische Glaube ist Kirchenglaube, er bedarf eines Kultus, und aller Kultus, soweit er etwas anderes sein will als Darstellung des moralischen Vernunftglaubens, kann nur die Absicht haben, die Gunst Gottes erschleichen zu wollen. Glaube ist nichts weiter als moralische Gesinnung. Der reformatorische Gegensatz von Glaube und Werk setzt sich für Kant wie für die gesamte Auf-

klärung in den Gegensatz von innerer Gesinnung und äußerer Handlung um. Deswegen bleibt die Grundlehre der Reformation unverstanden. Die Überordnung der Religion über die Moral erscheint als eine bedenkliche moralische Verirrung. Der Kultus ist nicht nur überflüssig, sondern er nährt bedenkliche Täuschungen.

Auch das Gebet findet Kant bedenklich. Als echter Aufklärer wittert er sofort die Gefahr der Heuchelei dabei, er meint, daß der Beter aufhöre zu beten, wenn er Fortschritte im Guten gemacht habe, und daß er sich schäme, wenn man ihn betend findet. Diese Urteile werden in ihrer Wirkung gehemmt durch die höchst bedenkliche Praxis der Aufklärer, sich in unwahrhaftiger Weise dem Volke anzupassen. Für das Volk soll das Gebet beibehalten werden. Kant empfindet nicht, in welchem Maße er seiner eigenen Kritik des Gebets verfällt, wenn er sich nicht scheut, das Gebet damit zu rechtfertigen, daß es „wirklich rhetorisch von großer Wirkung sei und einen großen Eindruck machen kann, und man überdies in den Vorträgen an das Volk zu ihrer Sinnlichkeit sprechen und sich zu ihnen so viel wie möglich herablassen müsse." Er verrät keine Empfindung dafür, in wie bedenklicher Weise durch diese Praxis der Aufklärung die Wahrhaftigkeit gefährdet und die Heuchelei gezüchtet wird. Er hat auch an seinem Teile die gefährliche Kluft, die auch in religiöser Beziehung zwischen den Gebildeten und dem Volk sich öffnete, erweitert, und das tiefe Mißtrauen, welches infolge der Anpassungsmethode der Aufklärer mit vollem Recht der kirchlichen Predigt entgegengebracht wurde, verschärft, ohne daß er die geringste Empfindung dafür verrät, in wie hohem Maße er seiner eigenen Kritik der kirchlichen Praxis verfallen ist.

Überhaupt billigt Kant die bedenkliche Praxis der Anpassung, durch welche die Aufklärer ihre Stellung zum Dogma und zur Bibel vor den Gemeinden verbargen. Die Zwiespältigkeit des Denkens, welche in der Aufklärung zur Zweizügigkeit wurde und zu einer Unwahrhaftigkeit führte, die das Vertrauen auf die religiöse Sprache erschütterte, hat Kant nicht getadelt, sondern geteilt und bestärkt. Die himmelstürmende Kühnheit des Kritikers zog sich deshalb vor dem Wöllnerschen Religionsedikt zurück. Im Atheismusstreit hat er nicht gewagt, die Partei Fichtes zu ergreifen, sondern sagte sich besorgt und behutsam von dem unbesonnenen Jünger los, der nun mit den Ausdrücken seiner heimlichen Verachtung des Alten nicht mehr zurückhielt. Wenn die jüngere Generation zuerst verstohlen

und schließlich unverhohlen von dem alten Kant sprach, den sie überwunden zu haben meinte, so war es der Aufklärer, den sie glaubten hinter sich gelassen zu haben. Freilich mit Unrecht, denn sie alle standen nicht weniger als Kant auf den Schultern der Aufklärer.

Weil Kant über das Schwanken zwischen Idealismus und Realismus nicht hinausgekommen ist, so zieht sich durch sein Denken ein Zug von Zwiespältigkeit, der ihm eigentümlich ist. Er zerlegt das Organ der Erkenntnis in Sinnlichkeit und Verstand, ohne den Versuch zu machen, beide nachträglich zu verbinden oder aus einer gemeinsamen Wurzel abzuleiten. Er nimmt die Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft auf und macht sie zu einem Zwiespalt. Denn beide ergänzen sich nicht, sondern was die Vernunft denken muß, das darf der Verstand nicht bejahen. Dem Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand entspricht der Gegensatz von Trieb und Wille. Auch das Verhältnis von Glauben und Wissen ist völlig dualistisch, denn es besteht kein kausaler Zusammenhang zwischen beiden. Beide liegen in zwei völlig getrennten Sphären. Daraus ergibt sich eine durchgehende doppelte Betrachtungsweise. Das Problem der Willensfreiheit wird gelöst durch die Unterscheidung zwischen einem intelligiblen und einem empirischen Ich, der schärfsten Form des Dualismus, die sich denken läßt. Dieser Dualismus bleibt nicht etwa theoretisch, sondern ihm entspricht das Verhältnis von Pflicht und Neigung, welches wiederum zu einem Gegensatz wird. Deshalb bleibt auch das Verhältnis von Religion und Moral zwiespältig. Der Riß geht durch die Vernunft selbst hindurch: neben der theoretischen steht die praktische Vernunft: beide werden nicht verbunden, sondern getrennt. Was die eine einreißt, stellt die andere wieder her. Der radikale revolutionäre Zug, der in seinem Idealismus liegt, wird immer wieder durch seinen Realismus gehemmt. Zuweilen streift die Kritik an den Atheismus: „Die unbedingte Notwendigkeit, die wir als den letzten Träger aller Dinge so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindeligen Eindruck nicht auf das Gemüt; denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selber sage: „Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts,

ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist. Aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit wie die kleinste schwebt ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne das mindeste Hindernis verschwinden zu lassen."

In höchst charakteristischer Weise spricht sich Kants Stimmung dem Gottesgedanken gegenüber in diesen Worten aus. Das Grauen vor dem Gottesgedanken verbindet sich mit der Neigung, ihn beiseite zu schieben. Man kann ihn nicht ertragen! Aber man kann sich seiner auch nicht erwehren. Hier spricht es sich deutlich aus, daß der Zwiespalt des Denkens bis tief in die Empfindung hineingeht. Dieses Grauen vor dem Gottesgedanken ist begreiflich und natürlich. Aber es wird weder aufgelöst in Glauben noch in Unglauben. Es ist die Stimmung der reinen Vernunft. Daneben steht völlig unverbunden damit die Stimmung der praktischen Vernunft. Es liegt Kant völlig fern, mit diesen Empfindungen zu spielen. Dazu ist er viel zu ernst: jede Frivolität liegt ihm fern. Aber das religiöse Gleichgewicht stellt sich nicht her. Denn indem die eine Stimmung sich einstellt, verschwindet die andere. Es ist deshalb begreiflich, daß das Schwanken Kants selbst auch seine Ausleger ins Schwanken gebracht hat über das tiefste Motiv seines Denkens. Es liegt hier wirklich ein innerer Zwiespalt vor. Der radikale Zug, der die Kritik durchzieht, der Zug zum Nihilismus, um mit Jacobi zu reden, wird nicht wirklich überwunden, sondern nur dadurch gezügelt, daß ein entgegengesetzter Zug neben und hinter ihn gestellt wird. Es ist auch in dieser Beziehung lehrreich, Kant mit Luther zu vergleichen. Auch Luther hat das Grauen vor dem Abgrund des Gottesgedankens gekannt, nicht nur als eine flüchtige Empfindung, sondern als einen tief begründeten Gedanken, aber er überwindet dieses Grauen im Glauben an Gott. Es ist auch bei Luther die Stimmung der Vernunft: aber sie ist keine berechtigte, sondern eine zu überwindende und für ihn überwundene Stimmung.

Kants Kritik hat einen radikalen Zug in sich und treibt mit immanenter Notwendigkeit auf ein radikales Ziel, auf einen vollständigen Nihilismus, wie dies schon Fichte und Jacobi erkannt haben. Dieser Zug wird nicht durchgeführt, aber auch nicht überwunden, sondern nur gehemmt durch einen anderen ganz entgegengesetzten Zug. In seiner Vernunft liegt neben der alles vernichtenden Kritik auch ein spekulativer konstruktiver Zug. Deswegen endigt

sein Denken immer an einem Punkte, der zu Anfang nicht in der Richtung des Denkens lag. Er beginnt damit, daß nur durch die Sinne Erkenntnis möglich ist, und daß alle Erkenntnis aus reiner Vernunft, alle Metaphysik nichts ist als Schein, aber er endigt bei einem Wahrheitsgedanken, nach welchem Wahrheit nicht auf Wahrnehmung, sondern auf Vernunftnotwendigkeit beruht. Er beginnt damit, eine relative Skepsis gegen die Sinneswahrnehmung aufzuheben und das Vertrauen zur sinnlichen Erfahrung zu begründen, aber er schließt mit einer radikalen Skepsis gegen alle Sinneswahrnehmung.

Er beginnt mit einem relativen Mißtrauen gegen die Vernunft: jenseits der sinnlichen Wahrnehmung kann sie nichts, aber er schließt mit einem absoluten Glauben an die Vernunft; innerhalb der Natur gibt sie das Gesetz. Er beginnt mit einer radikalen Skepsis gegen die Weltanschauung der Aufklärung, aber er schließt mit der Widerherstellung dieser Weltanschauung. Es ist begreiflich, daß er nicht nur die verschiedenste Auslegung, sondern auch auseinandergehende geschichtliche Wirkungen gehabt hat. Diese Doppelheit charakterisiert nicht nur sein Denken, sondern ihn selbst. Er steht an der Wende zweier Zeiten: so ist er persönlich ein Gemisch schöpferischer Genialität und trockener Philisterhaftigkeit, ein Aufklärer und ein Idealist, ein radikaler Revolutionär und ein Reaktionär von mystischem Tiefsinn, spekulativer Kraft und rationalistischer Nüchternheit, original und großartig und dabei kleinlich formalistisch und pedantisch; verwegen in seiner Kritik und dabei streng, ernst, nüchtern, traditionell; ein Feind alles Überschwanges, des hohen Tones in der Philosophie, der genialen Anschauung Fichtes und der Engelzungen, in denen Hamann sprach. Der letztere Zug überwiegt je länger desto mehr.

Dieser Januskopf ist ein Symbol des deutschen Idealismus.

Zweites Kapitel.

Fichte.

Kant hat den Idealismus begründet, Fichte hat ihn vollendet. Wie alle deutschen Idealisten, so ist auch Fichte ein Sohn der Aufklärung. Obgleich er immer mehr über sie hinausgewachsen ist, hat er doch ihre Züge bis an sein Ende auf dem Gesicht getragen. Wenn er die Aufklärung überwunden hat, so hat er sie dadurch überwunden, daß er sie gesteigert hat. Freilich hat er sich selbst niemals als Aufklärer gefühlt, sondern er hat in seiner ganzen öffentlichen Wirksamkeit im Kampf mit ihr gestanden; nur dieser Gegensatz kam ihm zum Bewußtsein. Die breite Grundlage seiner Bildung, welche er der Aufklärung verdankte, erschien ihm weder als das Wesen der Aufklärung noch als ein Grundzug seines Wirkens. Das ist begreiflich; im Kampf kommt der Gegensatz schärfer zum Bewußtsein als der gemeinsame Besitz. Es ist keinem der deutschen Idealisten anders gegangen. So verschieden sie unter sich waren, ja so scharfe Gegensätze sie trennten, so fühlten sie sich doch durch den gemeinsamen Kampf gegen die Aufklärung miteinander verbunden. Das gilt auch von Fichte.

Zugestanden hat er das in gewissem Sinne, denn das Zeitalter der Aufklärung ist doch auch nach seinem Urteil eine notwendige Epoche der Geschichte, deren Ertrag auch er in gewissem Grade in sich aufgenommen hat: die Befreiung von der äußeren Autorität, welche die innerste Tendenz der Aufklärung ist. Der Kampf gegen den blinden Glauben und Gehorsam ist eine Tendenz, welche Fichte anerkennt und aufnimmt. „Demnach ist die Grundmaxime derer, die auf der Höhe des Zeitalters stehen, und darum das Prinzip des Zeitalters selber, dieses: durchaus nichts als seiend und bindend gelten zu lassen, als dasjenige, was man verstehe und klärlich begreife. In Absicht dieser Grundmaxime, ist dieses dritte Zeitalter demjenigen, welches darauf folgen soll, dem vierten, dem Zeitalter der Vernunftwissenschaft, vollkommen gleich."[1]) „Unwandelbare Klarheit und vollkommene Durchsichtigkeit" bleibt auch für ihn das Ideal der Wissenschaft, „so lange, bis das Ganze nur ein einziges, gediegenes Licht sei". Für die Vernunft darf es nichts Unbegreifliches geben. Wie ernsthaft Fichte diesen Grundsatz nahm, das zeigt sich in der Energie,

[1]) 7, 21.

mit der er den Idealismus zu populariſieren verſuchte. Nicht ohne Recht hat Schelling geltend gemacht, daß der Anſpruch, einen „ſonnenklaren Bericht" zu geben ſchließlich nichts anderes ſei, als die Waſſerklarheit der Aufklärung, welche Fichte doch an Nicolai ſo heftig bekämpft. Die naive Sicherheit, mit der Nicolai ſeine eigene Meinung als vollkommen klare Wahrheit und jeden Widerſpruch als unbegreifliche Verſtocktheit anſieht, hat in höherer Form auch Fichte. „Wer hierüber anders meint, der weiß ſelbſt nicht, was er redet." Dieſe Sicherheit hängt mit dem Anſpruch auf abſolute Klarheit unlösbar zuſammen, und einem dritten, wie Schelling, erſchien ſie an Fichte nicht weniger naiv, als an Nicolai. Der Anſpruch auf abſolute Klarheit gehört für Fichte, wie für die Aufklärung zum Kampf gegen den Aberglauben. In dieſem Kampf gegen den Aberglauben ſieht Fichte die Bedeutung der Aufklärung.

Das Weſen des Aberglaubens liegt ihm wie den Aufklärern im heidniſchen und jüdiſchen Gottesgedanken. Deswegen ſteckt auch in der Tradition der chriſtlichen Kirche ein Aberglaube, deſſen Bekämpfung Fichte von der Aufklärung übernommen hat. Freilich hat er Leſſings ſcharfe Urteile über die Theologie der Aufklärung in ſeiner Polemik gegen Nicolai wiederholt,[1]) aber ſoweit Fichte ſelbſt der chriſtlichen Theologie ablehnend gegenüberſtand, beruht doch ſeine Kritik bis in die Zeit hinein, in der er zum Myſtiker wurde, auf der Kritik der Aufklärung, wie er ja auch mit dem Hauptvertreter der rationaliſtiſchen Theologie, mit Paulus, freundſchaftlich verbunden war. Von der Aufklärung hat er die Kritik der Religion des Alten Teſtaments übernommen. Der Gott des Judentums iſt ihm kein anderer als der Gott des geſamten Altertums. Beſonders energiſch nimmt er den Kampf der Aufklärung gegen „die abergläubiſche Furcht vor der Gottheit und das Bedürfnis einer Verſöhnung" auf. „Die religiöſe Superſtition läßt ſich dem Neueuropäer allenfalls durch unermüdetes Predigen anreden, und als ein fremder Beſtandteil anheften; aber ſo recht in das Herz wächſt ſie ihm nie, und wie irgend ein anderes wichtiges Intereſſe entſteht, ſchüttelt er ſie ab. Faſt hat es die Kirche ſchon aufgegeben, jenen Satz zu predigen; und wo ſie es noch tut, tut ſie es ohne Frucht, denn niemand nimmt es zu Herzen." Auch das Urteil der Aufklärung über Paulus hat Fichte übernommen und feſtgehalten. Paulus hat mit dem Alten Teſtament

[1]) 8, 74.

das Judentum und dessen Aberglauben in das Christentum mit hineingenommen; so ist die Versöhnungslehre und die Rechtfertigungslehre entstanden. Trotzdem sich auch das echte Christentum bei Paulus findet, lautet doch Fichtes Schlußurteil: „Dadurch war dann aber auch der Grund zur Auflösung des Christentums schon gelegt.“ [1]) Dieses Urteil über Paulus ist bis heute immer wieder wiederholt worden, und es ist bemerkenswert, daß Fichte es auch in der letzten Periode seines Denkens noch ausgesprochen hat. Dem entspricht seine Beurteilung der Reformation; sie gilt ihm in der sechsten der „Reden an die deutsche Nation“ als eine Tat des deutschen Volkes von weltgeschichtlicher Bedeutung, aber er schätzt sie nicht wesentlich anders ein, als die Aufklärung. Die geschichtliche Bedeutung der Reformation besteht schließlich doch darin, daß sie die Freiheit des Denkens angebahnt hat.

Die Grundlage von Fichtes Denken tritt am Schluß in der Auseinandersetzung mit Schelling noch einmal deutlich hervor. Indem Schelling sich über Fichte hinaus von der Aufklärung noch weiter entfernte, erschien er Fichte als ein Schwärmer. Das irrationale Element, das Unbegreifliche, wie es ihm in der Naturphilosophie entgegentrat, ist für Fichte ebenso wie für die rationalistischen Gegner Schellings nichts weiter als Schwärmerei, während Fichte für Schelling auf dem Standpunkt der Aufklärung zurückgeblieben zu sein schien.

Und doch hat Fichte selbst sich als Gegner der Aufklärung gefühlt. Der Kampf gegen sie durchzieht seine gesamte Wirksamkeit. Das klassische Dokument dieses Kampfes ist seine Streitschrift gegen Nicolai, der ihm als der typische Repräsentant der Aufklärung gilt. Die ganze Richtung hat er in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ kritisiert. In beiden Schriften richtet sich der Kampf gegen den gesunden Menschenverstand. Fichte spricht als der Vertreter der Vernunft gegenüber dem Vertreter des gesunden Menschenverstandes. Die Aufklärung wird nicht eigentlich verneint, sondern vielmehr überboten, denn die Vernunft steht so hoch über dem Verstande, wie die Gattung über dem Einzelnen. Der Verstand kann nur raisonnieren und reflektieren, nur die Vernunft bringt es zur Idee. Der Gegensatz des Idealismus gegen die Aufklärung liegt aber nicht nur auf dem Gebiete des Denkens, er ist ein moralischer und schließlich ein religiöser Gegensatz: denn die Aufklärung ist

[1]) 7, 100.

individualistisch. Die Einzelpersönlichkeit ist ihr das einzig Wirkliche, und darum ist ihre Moral egoistisch; sie kennt nichts Höheres als den Nutzen und das Glück des Einzelnen. Die eigentliche Philosophie der Aufklärung ist für Fichte „das allerschlechteste System, das Lockische".[1]) In ihm spricht sich die Vernunft der Aufklärung, das heißt der anmaßende und selbstsüchtige Menschenverstand, in typischer Weise aus; denn die Aufklärung ist das Zeitalter der vollendeten Selbstsucht. In ihr hat der Eudämonismus seine klassische Ausprägung gefunden.[2]) Das Geschlecht der Aufklärung ist deshalb zu keiner Aufopferung für die Idee und für die Gattung imstande, und dieser Eudämonismus ist der tiefste Grund der verderbten Religion der Aufklärung. Die mächtigste unter den Streitschriften Fichtes gegen die Aufklärung ist die im Atheismus-Streit ausgegangene „Appellation an das Publikum". Sie richtet sich gegen den religiösen Eudämonismus. Man kann nicht sagen, daß Fichte ein scharfer Beobachter des Einzelnen ist; auch in seiner Kritik verachtet und übersieht er das Individuum. Er beobachtet nicht, sondern er konstruiert. Er konstruiert sich auch seinen Gegner; Nicolai wird nicht eigentlich porträtiert, sondern Fichte deduziert seinen Charakter aus seinem allgemeinen Grundsatz heraus. Er kann nicht anders denken und auch nicht anders charakterisieren und kritisieren als spekulativ. Mit grimmigem Humor macht er sich seinen Gegner für seine Polemik zurecht. Nicht anders steht es mit der Charakteristik des gegenwärtigen Zeitalters. Liest man sie in der Absicht, das Zeitalter der Aufklärung kennen zu lernen, so wird man enttäuscht. An konkreten Einzelzügen fehlt es fast gänzlich. Trotzdem zeigt seine „Kritik der Aufklärung" einen mächtigen Tiefblick. Sie zeigt die ganze Schwäche, aber auch die ganze Stärke des Idealismus. Den innersten Grundcharakter der Aufklärung durchschaut er mit Schärfe und bekämpft ihn mit schonungsloser Energie, leidenschaftlich, einseitig vielleicht, aber niemals oberflächlich. Besonders eindrucksvoll ist der tiefe Ernst, mit dem die Religion der Aufklärung bekämpft wird. Trotzdem für ihn selbst die alttestamentliche Furcht Gottes ein heidnischer Aberglaube ist, so hat er doch die Weichlichkeit des rationalistischen Glaubens an die Güte Gottes unübertrefflich charakterisiert. „Da ist nur immer die Rede von seiner Güte, und wieder von seiner Güte, und sie können nicht müde werden, dieser Güte

[1]) 7, 103. [2]) 5, 227.

zu gedenken, ohne auch nur einmal seiner Gerechtigkeit zu erwähnen."

Seine Erhebung über die Aufklärung verdankt Fichte Kant. Kantianer ist er geblieben, auch nach dem persönlichen Bruch mit Kant, denn Kant bedeutet für ihn ein Prinzip, den Idealismus. Darum hat Kant für ihn weltgeschichtliche oder eigentlich religionsgeschichtliche Bedeutung. Er kann Sokrates, Jesus, Kant in eine Reihe nebeneinanderstellen. Das durch die beiden ersten vertretene Prinzip ist erst im letzten zu vollendeter Klarheit gekommen. In den „Reden an die deutsche Nation" erscheint deshalb der Idealismus auch als die eigentliche Vollendung der Reformation. Er hat für Fichte in jeder Beziehung religiöse Bedeutung, er ist die letzte und höchste Epoche der Religionsgeschichte und darum der Weltgeschichte.

Damit ist das tiefste Motiv, welches Fichte zum Anschluß an Kant trieb, aufgedeckt. Fichte selbst hat oft genug betont, daß nicht Verstandesgründe, sondern sittliche Motive über die Philosophie eines Menschen entscheiden: „Alle meine Überzeugung ist nur Glaube, und sie kommt aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande". Diesen letzten Grund, der unserm Denken die Richtung gibt, nennt Fichte Glaube. Sein ganzes Denken trägt deswegen den Charakter der sittlichen Überzeugung und des religiösen Glaubens, und seine Darlegung wird von einem ununterbrochenen moralischen Pathos getragen. Durch diesen ihren moralischen, religiösen Charakter bekommt sein Denken den Charakter der „Überzeugung". Dieses Wort hat durch Fichte eine besondere Bedeutung gewonnen. Es liegt ihm nicht an subjektiven Meinungen, an individuellen Gedanken. Das ist gerade der Fehler der Aufklärung, daß sie bei persönlichen Meinungen stehen bleibt, die darum auch nur relative Bedeutung haben. Aber da es sich für Fichte um sittliche Entscheidungen handelt, um Prinzipien, und nicht um Theorien, so braucht er Gewißheit, und Gewißheit entsteht nur aus der Wahrheit. Die Aufklärung hat die Wahrheit verloren, Fichte aber kommt es gerade auf die Wahrheit an, auf absolute Erkenntnis, auf Überzeugung. Aus dem Willen entsteht Überzeugung, und aus der Überzeugung wieder Wille. Die Wahrheit bildet Charaktere. Durch den Glauben, der unter allem Denken als sein tiefstes Motiv liegt, wird das Denken zum Erkennen, zum Wissen; darin liegt die Erlösung vom Skeptizismus. Fichte steht im schärfsten Gegensatz zu allem Skeptizismus; denn indem der das Denken in ein Meinen auflöst, löst er auch den Willen auf und zer-

setzt den Charakter. Das Denken ist für Fichte ein Wollen, jeder Schluß ist zugleich ein Entschluß, und darum ist er Gewißheit. Fichte hat, um seine eigenen immer wiederkehrenden Ausdrücke zu gebrauchen, „einen festen und gewissen Geist". Er spricht mit großer Sicherheit, denn weil er glaubt, was er denkt, so weiß er, daß Glauben ein Wissen ist und Wissen ein Glauben.

Weil er überzeugt ist, so will er auch überzeugen. Jede seiner Schriften ist im Grunde genommen „ein sonnenklarer Bericht, ein Versuch, das Publikum zum Verständnis zu zwingen". Dieser in jedem Worte hervortretende Wille hat ihn zu einem der wirksamsten Redner gemacht, denn der Wille macht den Redner. Es ist ganz charakteristisch, wenn er in den „Reden an die deutsche Nation" von den Ansichten spricht, „welche die neuere deutsche Philosophie seit ihrer Entstehung geprediget hat, und wiederum geprediget, weil sie eben nichts weiter vermochte, als zu predigen". In der Tat predigt er ununterbrochen. Dem religiösen Charakter seines Denkens entspricht der Predigtstil seines Redens, denn er will nicht nur belehren, er will überzeugen, d. h. erziehen. Ein starkes Bedürfnis nach öffentlicher Wirksamkeit treibt ihn. Es ist merkwürdig, aber ganz folgerichtig, daß dieser verwegenste Idealist unter den deutschen Philosophen zugleich den stärksten Tatendrang in sich getragen hat. Seine Ziele sind durchaus praktisch, aber sie sind nicht konkret. Sein Wirken auf seine Zeit entspricht ganz seinem Urteil über die Zeit. Wie dieses nicht in einzelnen Beobachtungen wurzelt, so gipfelt jenes nicht in konkreten Vorschlägen, und wenn er Vorschläge macht, so sind sie unpraktisch und undurchführbar, wie das Erziehungsideal in den „Reden an die deutsche Nation". Aber wie der Wert seines Urteils nicht auf den Einzelheiten beruht, so besteht auch die Bedeutung seines Wirkens nicht in praktischen Einzelvorschlägen. Darum besteht auch sein Erfolg nicht in Einzelreformen, die er durchgesetzt hätte, — er hat ihn selbst nicht darin gesucht — weil er sich ein höheres Ziel steckte. Er wollte auf die Gesinnung wirken und hielt als echter Idealist diese Wirksamkeit für die allein wertvolle. Wie er nicht die Oberfläche sah, sondern in die Tiefe blickte, so wollte er auch nicht äußerlich, sondern innerlich wirken. Wie aus dem Willen die Tat wird, darum hat er sich praktisch ebensowenig bekümmert wie theoretisch. Hier schien ihm keine Schwierigkeit zu liegen; es wirkte darin, ihm unbewußt eine lutherische Tradition in ihm nach. Das macht sich ganz von selbst. „Ich wollte nicht so die Tat, wie den Willen; nur der

letztere war ganz rein mein Werk, und er war auch alles, was rein aus mir selbst hervorging. Es bedurfte nicht noch eines besonderen Aktes von meiner Seite, um an ihn die Tat anzuknüpfen: sie knüpfte sich selbst an ihn an.[1])

Darin liegt die Kraft, aber auch die Schwäche der Wirksamkeit Fichtes. Seine Schriften haben etwas ungemein Anregendes, der Leser möchte irgend etwas tun, nur weiß er nicht was.

Durch die Absicht, zu überzeugen, bekommt Fichtes Lehre etwas Gewalttätiges, ein herrischer Zug liegt auf seinem Gesicht. Das Bewußtsein, die Wahrheit zu besitzen, gibt ihm einerseits etwas Großartiges, andrerseits etwas Gebieterisches und damit etwas Abstoßendes. Wer nur seine Meinung vertritt, wie die Aufklärer, der kann tolerant sein, aber wer die Wahrheit hat, der ist unfehlbar. Fichte ist es in viel höherem Sinne als Nicolai, denn er spricht ja im Namen der absoluten Vernunft. Dieser Anspruch auf Unfehlbarkeit tritt besonders in seiner Polemik grell hervor und macht ihn unfähig zu gemeinsamer Arbeit. Mit seinem Schüler Schelling hat er, sobald Schelling eigene Wege ging, in noch schrofferer Form gebrochen, als einst mit seinem Lehrer Kant, den er besser verstanden zu haben beansprucht, als Kant sich selbst verstand. Im Grunde genommen kann kein Philosoph von seinem System überzeugt sein, als Fichte selbst: „Man gebe hier nicht die triviale Antwort, daß alle Systematiker von jeher von der Wahrheit ihrer Systeme überzeugt gewesen. Diese Behauptung ist grundfalsch, und sie gründet sich lediglich darauf, daß man nicht weiß, was Überzeugung ist. Was es sei, kann man nur dadurch erfahren, daß man selbst die Fülle der Überzeugung in sich selbst hat."[2])

Infolgedessen hat Fichte als Philosoph nur Schüler und Gegner; eine Ausnahme macht nur Jacobi. Sein Selbstbewußtsein ist Wahrheitsbewußtsein. Es läßt sich am ersten mit dem Selbstbewußtsein eines Propheten vergleichen. Es liegt ihm nicht an seiner Persönlichkeit, sondern an der Geltung der Wahrheit. Die Kehrseite des sittlichen Charakters seiner Überzeugung ist freilich, daß er bei jedem grundsätzlichen Widerspruch auch einen sittlichen Gegensatz wittert. Der Gegensatz zwischen Aufklärung und Spekulation, zwischen Materialismus und Idealismus ist für ihn ein sittlicher. Seine Gegner haben im eigentlichen Sinne des Wortes unrecht. Jede Differenz wird ihm zu einem prinzipiellen Widerspruch. Und hinter jedem prin-

[1]) 2, 284. [2]) 1, 513.

zipiellen Widerspruch lauert ein moralischer Gegensatz. Jede Frage wird zu einer Gewissensfrage. Es geht ein straffer Ernst durch sein Denken. Alle Frivolität ist ihm fremd. Aber es hat auch nichts Bewegliches. Jeder wissenschaftliche Streit wird zu bitterböser Feindschaft, und selbst sein Humor ist grimmig und grausam, vernichtender Spott. Weil sein ganzes Denken im tiefsten Grunde religiös ist, so verfällt er auch der Gefahr, die mit dem Ernst verbunden ist, dem Fanatismus. Immer liegt ihm der Zwang nahe. Der Lehrer zwingt zum Verständnis. Der Erzieher in den Reden zwingt zum Gehorsam. Der Staat zwingt zur Freiheit. Und in seiner Zukunftskirche wird man sogar zum Besuch des Gottesdienstes gezwungen.

Dieses moralische Pathos erklärt sich bei Fichtes Denken daraus, daß sein letzter Anstoß nicht ein Problem ist, welches er lösen will, sondern ein moralisches Motiv. Der tiefste Grund seines Denkens ist ein Interesse, und zwar ein moralisches Interesse, nämlich das Interesse an der Freiheit: „Mein System ist vom Anfang bis zum Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit.“ [1]) Dieses Grundmotiv durchzieht sein Denken von der Wissenschaftslehre ab bis zur Religionsphilosophie und Staatslehre. Die Freiheit ist im eigentlichen Sinne des Wortes sein Grundgedanke. Auch sein Interesse an der Wissenschaftslehre ist nicht ein methodisches, logisches, formales; vielmehr dient auch die Wissenschaftslehre nur der Begründung der Freiheit. Er sucht zwei Ziele: Wahrheit und Freiheit, und diese beiden Ziele gehören innerlich zusammen, mit der Wahrheit ist auch die Freiheit gefunden: wo Überzeugung ist, ist auch Selbständigkeit. Darum gibt es für ihn zwei Klippen, welche er vermeiden will: den Dogmatismus und den Skeptizismus; und die Philosophie, die beide vermeidet, ist allein der Idealismus. Nur der Idealist findet die Wahrheit und sichert sich die Freiheit. Der Idealismus ist die Wahrheit, die einzige wahre Philosophie. [2]) Denn aller Dogmatismus führt mit Notwendigkeit zum Fatalismus. Die Freiheit wird nur durch den Idealismus geschützt. „Das einzige Positive ist dem Idealisten die Freiheit.“ [3]) „Jeder konsequente Dogmatiker dagegen ist notwendig Fatalist, ja Materialist.“ [4]) Es gibt für Fichte nur die Wahl zwischen zwei Systemen: dem Materialismus und dem Idealismus. Hier gibt es nur ein radikales Entweder-Oder. Den Ausschlag in dieser Wahl gibt aber keine logische Nötigung. „Was für eine Philosophie man

[1]) „Leben“ 2, 279. [2]) 1, 434. [3]) 1, 499. [4]) 1, 431.

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist. Ein von Natur schlaffer, oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben." [1]) Hiernach ist es vollkommen klar, daß Fichte nicht durch das Problem der Erkenntnistheorie zum Idealismus getrieben worden ist, sondern nach seiner eigenen bestimmten Erklärung durch das Interesse an der Freiheit. Dies trieb ihn zu der Wahl: Determinismus oder Idealismus, und das bedeutete für ihn Spinoza oder Kant. Der transzendentale Idealismus zog ihn nicht an, weil er das Problem der Erkenntnistheorie löste, sondern weil er ihm die Freiheit garantierte.

Aus demselben Grunde ist Fichte auch sofort über Kant hinausgegangen, und zwar weder in der Absicht noch in der Meinung über ihn hinauszugehen. Freilich lag ihm, seiner ganzen Art nach, gar nichts an Übereinstimmung mit Kant. Darum sind auch die Versuche, die Übereinstimmung der Wissenschaftslehre mit Kant nachzuweisen,[2]) freilich für Fichte in hohem Maße charakteristisch, aber für das Verständnis seines eigenen Denkens ohne Bedeutung. Sie laufen darauf hinaus, zu beweisen, daß der absolute Idealismus Fichtes die einzig konsequente Durchführung des Idealismus ist, und darin liegt für Fichte der Beweis der Wahrheit, denn er hat eine Neigung zu radikalen und absoluten Sätzen. Er kann nur in dem Schema: Entweder-oder denken und nicht in dem Schema: Sowohl als auch. Deswegen geht er in der von Kant eingeschlagenen Richtung, ohne sich auf dessen Standpunkt aufzuhalten über Kant hinaus sofort ans Ziel. Mit wenigen Worten hat er selbst sein Verhältnis zu Kant Jacobi gegenüber am treffendsten charakterisiert: „Bei ihm ist doch ein Mannigfaltiges der Erfahrung, zwar mag Gott wissen, wie und woher, gegeben, ich aber behaupte mit dürren Worten, daß selbst dieses von uns durch ein schöpferisches Vermögen produziert werde." [3]) In diesem entscheidenden Punkte seines Denkens hat sich Fichte für seinen Fortschritt über Kant hinaus nicht durch einen erkenntnis-theoretischen Grund, sondern ein moralisches Motiv leiten lassen, und es kommt für das Verständnis seines Denkens und seiner philosophischen und religiösen Entwicklung alles darauf an, dies zu verstehen. Das Bedürfnis nach Freiheit, welches ihn zu Kant hinzog, trieb ihn folgerichtig in derselben Richtung über Kant hinaus zum absoluten Idealismus.

---

[1]) 1, 434. [2]) 1, 468—490. [3]) „Leben" 2, 166.

Mit diesem einzigen Schritt über Kant hinaus ist dies Ziel erreicht. Für Kant besteht die Freiheit der Vernunft darin, daß sie den Dingen der Welt, der Natur, das Gesetz gibt. Sein Idealismus gipfelt in dem Satz, daß sich die Natur nach der Vernunft richtet und nicht die Vernunft nach der Natur. Fichte findet die Freiheit erst dann gesichert, wenn die Vernunft die Welt schafft. Bei Kant ist die Vernunft gesetzgebend, bei Fichte ist sie schöpferisch. Für Kant ist die Natur der Vernunft gegeben; sie nimmt sie wahr und bildet sich ein Naturbild, für Fichte gibt die Vernunft sich selbst die Welt: „In allem, was wir erblicken, erblicken wir bloß den Widerschein unserer eigenen inneren Tätigkeit".[1]) Die Welt ist unser Geschöpf und der Abglanz unserer eigenen Herrlichkeit: „Die Materie selber in ihrem Dasein ist nur Widerschein einer unserm Auge verdeckten Idee".[2]) Fichte glaubt, den Materialismus nur so überwinden zu können, daß er die Materie leugnet. Er glaubt die Freiheit nur so retten zu können, daß er die Natur in der Vernunft auflöst: „Ich finde mich frei von allem Einfluß der Sinnenwelt, absolut tätig in mir selbst und durch mich selbst, sonach als eine über alles Sinnliche erhabene Macht".[3]) So entstand ein verwegenes Selbstbewußtsein. Die Vernunft war göttlich geworden, ein Schöpfer Himmels und der Erde. Für Kant war die Welt noch Erscheinung, da immerhin ein, wenn auch gänzlich rätselhaftes und ungreifbares Sein dahinter lag. Für Fichte wird das Weltbild recht eigentlich zum Schein. Darauf hielt ihm schon Jacobi entgegen, diese Vernunft, die nichts vernimmt, die sich immer nur in sich selber spiegelt, ist leer, und diese Freiheit ist ein Wille, der nichts will. Er hat zum erstenmal das Wort ausgesprochen, in welchem das Ende der mit Kant begonnenen Entwicklung mit merkwürdigem Scharfblick vorausgesehen war: Der Idealismus ist Nihilismus.[4]) Er sah den drohenden Abgrund, dem diese überschwengliche Bewegung entgegenstrebte, indem sie vor ihm floh, das Nichts. Für Fichte aber ist die Vernunft im eigentlichen Sinn des Wortes schöpferisch, sie schafft aus dem Nichts die Welt. Erst mit diesem höchsten Ziel ist sein tiefstes Motiv befriedigt: Die Freiheit ist gesichert. Frei von der Welt, von der Natur ist die Vernunft nur dann, wenn sie die Natur geschaffen hat: „Von dem Augenblick an, wo Ihr [diesen Weg] einschlagt, wird Eure bisherige Gebieterin, die Natur, Euch unterworfen, und verwandelt sich in Euer folgsames,

[1]) 5, 180. [2]) 4, 449. [3]) 5, 181. [4]) 3, 37—44.

leidendes Instrument".[1]) — Ein stolzes Selbstbewußtsein erfüllt den Idealisten. Wie ihn das Wahrheitsbewußtsein schwellt, so erhebt ihn auch das Freiheitsbewußtsein. Es ist das Gefühl absoluter Selbständigkeit. Man hat das Fichte'sche Ich oft genug als den Anfang des romantischen Selbstbewußtseins angesehen, und unzweifelhaft besteht eine Verwandtschaft zwischen dem souveränen Ich des Idealisten und dem Romantiker, dem alles erlaubt ist, weil er über dem Gesetze steht; und doch ist der Unterschied groß, denn das schrankenlose Ich des Romantikers ist doch das geniale Individuum, aber Fichtes Stolz ist ebensowenig wie sein Wahrheitsbewußtsein etwas Persönliches. Einen unbeugsamen Nacken hat er allerdings, einen ganz persönlichen, unbiegsamen, bäurischen Trotz, der sich auch aus seiner Lebensführung erklärt. Aber diese Festigkeit unterscheidet sich von allem starren Eigensinn doch dadurch, daß es jedenfalls nach seiner Absicht der Wille der Vernunft ist, dem er seinen eignen Willen unterwirft. Aus diesem Gehorsam folgt die innere Unbeugsamkeit und die Verachtung aller Nachgiebigkeit, die ihm im Leben und im Denken eigen ist. Er hat Grundsätze, und diese sind völlig unbiegsam, und darum ist sein Charakter zuverlässig, aber auch unliebenswürdig, sein Wille fest, aber auch gar nicht elastisch. Sein eigenes Wort: wie der Mann ist, so ist sein System, gilt von ihm im vollsten Umfange. Auch in dieser Beziehung ist er der klassische Repräsentant des deutschen Idealismus. Alle praktischen Fragen werden nach Grundsätzen entschieden. Das Ich, das sich bewußt ist, die Welt geschaffen zu haben, und den Dingen ihr Gesetz zu geben, richtet sich selbstverständlich nie nach den Verhältnissen; Fichte bequemt sich nie dem Publikum an, gibt seinen Gegnern niemals recht, verachtet seine Kritiker, tyrannisiert die Studenten, trotzt der Regierung und fordert Napoleon heraus: mit seinen Stärken und seinen Schwächen ein echter deutscher Idealist, unabhängig von äußerem Erfolg, gleichgültig gegen äußere Ehrungen und auch dem Gelde gegenüber souverän, ein Demokrat und doch ein herrischer Tyrann der Menge.

Auch das andere Interesse Fichtes, das Verlangen nach Wahrheit, schien auf diesem Wege befriedigt, er hatte Gewißheit, und zwar gerade deshalb, weil er sich von den Sinnen frei gemacht hatte. Diese Befreiung von der Sinnenwelt gab seinem Denken wie seinem

[1]) 5, 236.

Handeln die Festigkeit und Sicherheit. Die Gewißheit der Sinnenwelt beruht auf der Gewißheit des Übersinnlichen, auf der Selbstgewißheit des Geistes und nicht umgekehrt: „Das Übersinnliche, dessen Widerschein in uns unsre Sinnenwelt ist, — dieses ist es, welches uns hält und zwingt, auch seinem Widerscheine Realität beizumessen".[1]) „Weit entfernt, daß das Übersinnliche ungewiß sein sollte, ist es das einzige Gewisse, und alles andere ist nur um seinetwillen gewiß; weit entfernt, daß die Gewißheit des Übersinnlichen aus der des Sinnlichen folgen sollte, folgt vielmehr umgekehrt die theoretische Notwendigkeit, das letztere für existierend zu halten, und die moralische Verbindlichkeit, dasselbe als Mittel zu ehren, aus dem ersteren."[2]) Das war der Punkt, in dem er sich mit Jacobi, wie mit allen Idealisten eins wußte: „Auch Sie suchen alle Wahrheit da, wo ich sie suche, im innersten Heiligtum unsers eignen, Wesens".[3]) Die Wahrheit ist im Geist allein, denn der Geist allein ist Wahrheit. Damit ist wieder das Wesen des Idealismus mit einem Worte ausgesprochen. Die Welt der Dinge, der Sachen, die Natur ist ein Schein, der aus dem Geist hervorbricht, nicht ins Leere hinein, sondern in den Geist selbst hinein; es ist nichts, als nur der Geist, das Ich.

Aber damit ist die höchste Spitze des Idealismus noch nicht erreicht. Diese Denkweise setzt sich fort und vollendet sich in der Auffassung des Geistes, denn es ist für Fichte nichts weiter, als derselbe Materialismus, den er durch Auflösung der Natur in den Geist überwunden zu haben glaubte, wenn man nun den Geist für ein Ding, für eine Sache ansieht. Auch im Kampf gegen diese Anschauungsweise ist Fichte über Kant hinaus entschlossen an das Ziel des reinen Idealismus geschritten. Das Ich ist kein Objekt, sondern reines Subjekt, d. h. kein Ding, keine Sache, sondern reiner Geist, reine Tätigkeit. Nachdem es als gesetzgebend und als schöpferisch angesehen worden ist, ist es nur folgerichtig, wenn auch dieses Vorrecht Gottes für die Vernunft in Anspruch genommen und der Begriff der reinen Tätigkeit auf das Ich übertragen wird. Der Geist ist ganz Leben, Tätigkeit, Regsamkeit, Kraft und zwar nicht ruhende, sondern wirksame, lebendige Kraft. Es gibt im Geiste nichts Stillstehendes Festes, Starres, der Geist fließt, aber er gerinnt nicht, er erstarrt nicht zu einem toten Sein, er bleibt beständig im Fluß. Es gibt in

[1]) 5, 210. [2]) 3, 171. [3]) „Leben" 2, 169.

ihm auch keine Passivität, nie wird er von außen her geschoben und getrieben, er ist nicht nur Bewegung, sondern Freiheit, nicht nur fließendes Wasser, sondern eine Quelle. Einen ruhenden, untätigen Geist gibt es nicht, ein Denken, das nicht denkt, einen Willen, der nicht will, gibt es nicht; das heißt: der Geist ist reine Tätigkeit, er ist nicht ein denkendes Wesen, sondern ein Denken, nicht ein wollendes Wesen, sondern ein Wollen, oder er ist kein totes Sein, sondern eine lebendige Tätigkeit. Der Begriff des Seins ist lediglich ein abgeleiteter, und zwar durch Gegensatz gegen die Tätigkeit abgeleiteter, also nur ein negativer Begriff. „Das einzig Positive ist dem Idealisten die Freiheit."[1]) Sein ist Nicht-Sein. Dieser paradoxe Satz findet sich schon bei Fichte, und zwar ist er vollkommen folgerichtig und in sich klar. In ihm vollendet sich sein Gegensatz gegen den Materialismus und gegen Spinoza. Der Geist ist Tat, und die Welt ist Tat. Das ist der Idealismus auf seiner höchsten Höhe. Auf dieser Höhe wurde nicht nur den Gegnern Fichtes, sondern seinen Zeitgenossen überhaupt schwindlig; in dieser reinen, aber dünnen Luft ging ihnen der Atem aus. Für Fichte selbst war dies nur ein Beweis ihrer Trägheit. Der tiefste Grund dieses hochgespannten Idealismus ist auch hier kein erkenntnistheoretischer, sondern ein moralischer, und der Grund der Verständnislosigkeit ist ihm nichts weiter als die Trägheit, welche sich vor der Freiheit fürchtet. Diese reine Tätigkeit anzuerkennen ist eine Tat der Freiheit, die sich selbst erkennt, und sie zu leugnen ist ein völlig vergeblicher Versuch der Trägheit, die über oder unter oder hinter sich, aber jedenfalls außer sich eine Stütze sucht, und sich aus der Tätigkeit hinaussehnt in die Ruhe, d. h. in das Nicht-Sein hinein. In Fichtes Idealismus dagegen spricht sich der kraftvolle, aber auch unruhige, rein in sich selbst begründete, aber darum auch ziellose und leere Drang nach der Tat aus, welcher das ganze Geschlecht des deutschen Idealismus umsomehr treibt, je weniger es ein Betätigungsfeld für dieses jugendliche Ungestüm fand. Es ist derselbe Drang, in welchem Goethes Faust übersetzt: im Anfang war die Tat, — und in welchem für Schiller „Beschäftigung, welche nie ermattet," die treue Begleiterin des Menschen bleibt.

Dieses Ich, welches nichts ist, wie reiner Geist, ist nun aber bei Fichte nicht das Individuum, nicht der Einzelne. Alle Eigenschaften, welche Fichte dem Ich beilegt, gelten nicht vom Individuum, sondern

[1]) 1, 498.

vom reinen oder vom absoluten Ich, von der Vernunft. Für Fichte steht dem Ich das Nicht-Ich gegenüber. Daß das Bewußtsein des Ich sich nur entwickelt zusammen mit dem Du, daß Du und Ich untrennbar zusammengehören, so daß mit dem einen immer das andere zugleich gesetzt und gedacht ist, diese einfache Tatsache, welche man bei jeder Untersuchung dieses wunderbaren Selbstbewußtseins im Auge behalten muß, schiebt Fichte mit Bewußtsein beiseite.[1]) Er stellt dem Ich nicht das Du, sondern das Nicht-Ich gegenüber. So unterscheidet er denn zwischen dem individuellen und dem absoluten Ich, dem reinen Ich. Die Unfähigkeit, diesen Unterschied zu begreifen hat er wieder in der ihm eigentümlichen Weise aus moralischen Gründen erklärt. Er unterscheidet das reine Ich von der Persönlichkeit nicht aus logischen, sondern aus ethischen Gründen. Diese Unterscheidung ist im eigentlichen Sinne des Wortes mystisch. Für Fichte ist die Vernunft nicht ein Eigentum des Einzelnen, sondern der Gattung. Sein Idealismus ist „ein System, dessen Anfang und Ende und ganzes Wesen darauf geht, daß die Individualität theoretisch vergessen, praktisch verleugnet werde".[2]) Dem absoluten Ich, dieser Vernunft, die in der Gattung waltet, ihr und nicht seinem persönlichen Verstande hat jeder einzelne Mensch zu glauben, zu gehorchen, sich zu opfern. Fichtes Gegner warfen ihm vor, diese Steigerung des Ich sei der vollendete Egoismus, Fichte antwortete: es ist das Gegenteil alles Egoismus. Hier kam alles auf die Frage an: was ist unter dem reinen Ich zu verstehen? Schon die Unterscheidung zwischen einem reinen und einem individuellen Ich, mehr noch das Gebot, den eignen Verstand und Willen dem absoluten Ich, das Individuum der Idee zu opfern, zeigt eine deutliche Verwandtschaft mit der Denk- und Ausdrucksweise der Mystik. Ein mystischer Zug lag aber schon in der Auflösung der Welt im Geiste. Die Welt als Schein anzusehen und sie dieser Erkenntnis entsprechend zu beurteilen und zu behandeln, das war die Frömmigkeit der Mystik. Der transzendentale Idealismus als Weltanschauung, als Moral und als Religion ist keine absolut neue Epoche, sondern er ist eine Fortsetzung der Mystik. Dieses absolute Ich zu verstehen hat auch den Zeitgenossen Fichtes, die ihm sonst mit völligem Verständnis und Wohlwollen entgegenkamen, unüberwindliche Schwierigkeiten gemacht; so sagt Steffens: „Der Knecht eines unbegreiflichen Gesetzes verwandelt sich

[1]) 1, 503 f. [2]) 1, 517.

in den Titanen der Selbstbestimmung und in den Schöpfer Himmels und der Erden".[1]) So war es: Das Ich war Gott geworden, darum blieb für Gott kein Raum.

Drittes Kapitel.

Der Atheismusstreit.

1. Der innere Charakter des Streites.

Auf seinem Höhepunkt führte der Idealismus zum Atheismusstreit. Das ist keineswegs ein Zufall. Neben der gesetzgebenden Vernunft, über dem schöpferischen Ich schien für den Gottesbegriff kein Platz mehr zu sein. Die Veranlassung des Streites war die Schrift eines Schülers von Fichte, des Rektors Forberg: Entwicklung des Begriffs der Religion. Nach Schülerart zog Forberg entschlossen den Schluß aus Fichtes idealistischer Moral. Gott ist die sittliche Weltordnung; eine Persönlichkeit anzunehmen, welche die sittliche Weltordnung aufrecht erhält, ist unbegründet. Infolge dieser Schrift wurde gegen den Meister dieses Schülers, Fichte, der Vorwurf des Atheismus erhoben. Von seinem Grundgedanken war die Schrift getragen, in seiner Zeitschrift war sie erschienen, so war er verantwortlich für sie. Fichte hatte bis dahin keinen Grund gefunden, eine Religionsphilosophie zu entwickeln. Sein Idealismus trug keine Nötigung zu einer Religionsphilosophie in sich, aber dieser Anlaß nötigte ihn, diese Lücke seines Systems zu füllen. Entschlossen und furchtlos wie er war, wich er nicht aus. Er schloß sich aber in seiner Religionsphilosophie an Kant an. „Moralität und Religion sind absolut eins, beides ein Ergreifen des Übersinnlichen, das erste durch Tun, das zweite durch Glauben."[2]) Also Religion ist Moral, und jede wirkliche Moral ist auch Religion. Nur die minderwertige Moral der Aufklärung, die schließlich auch nicht Moral ist, ist eben darum auch nicht Religion. Nur die idealistische Moral ist wirklich Moral, und darum ist sie auch Religion. Die Überzeugung von unsrer moralischen Bestimmung ist Glaube im eigentlichen Sinn des Wortes.[3]) Denn diese Überzeugung ist nicht in der Sinnenwelt begründet, sondern lediglich in dem Gedanken der Pflicht. Die Welt

---

[1]) „Was ich erlebte." 4, 165. [2]) 5, 209. [3]) 5, 182.

des Guten ist die übersinnliche Welt. Mit dem Glauben an sie ist die Möglichkeit des Guten gegeben. Beides hängt bei Kant innerlich zusammen, bei Fichte fällt es zusammen. Das Gute besteht in der Freiheit von der Sinnenwelt und dem Sinnenglück. „Ich finde mich frei von allem Einfluß der Sinnenwelt," versichert Fichte stolz.[1]) Frei von der Sinnenwelt ist dieses stolze Ich darum, weil die Sinnenwelt Nichtigkeit und in Wahrheit ein ohnmächtiger Schein ist. Dieses Geschöpf des Ich kann den allmächtigen Schöpfer natürlich nicht hemmen. „Die sittliche Tat gelingt unfehlbar."[2])

Dieser stolzen Sicherheit, diesem ungebrochenen Kraftgefühl fehlte das religiöse Motiv völlig, welches in dem Bekenntnis liegt: Wollen habe ich wohl, aber Vollbringen das Gute finde ich nicht. Trotzdem ist es deutlich, daß diese Moral für Fichte Religion ist. Sie setzt ja den Idealismus voraus. Moral ist Idealismus. Idealismus aber ist Religion. Er ist nicht Erfahrung, sondern als die Überzeugung, daß allein die sittliche Weltordnung gilt, ist er Glaube. Hiermit überbietet Fichte Kants Ethik ebensoweit, wie er Kants Idealismus überschritten hat. Für den Realismus Kants blieb hinter der Sinnenwelt noch das dunkle Ding an sich, dementsprechend im Willen das dunkle radikale Böse. Aber indem das Ich erkennt, daß die Welt der Sinne sein eigenes Geschöpf ist, hat sie jeden verführerischen Reiz verloren. Damit wird die Moral in der Mystik begründet. Schon Kants Idealismus enthält einen Anknüpfungspunkt für die Mystik, da die Sinnenwelt als Erscheinung einer übersinnlichen Welt gilt. Noch deutlicher findet sich in Fichtes ursprünglicher Religionsphilosophie der Keim der Mystik, weil sie darauf beruht, daß die Sinnenwelt Schein ist, Widerschein einer höheren Welt. „Das Übersinnliche, dessen Widerschein in uns unsre Sinnenwelt ist, dieses ist es, welches uns hält und zwingt, auch seinem Widerschein Realität beizumessen: dies ist das Wahre „an sich", das aller Erscheinung zugrunde liegt, nicht auf die Erscheinung, sondern auf ihren übersinnlichen Grund geht unser Glaube."[3]) Dies ist der deutliche Keim der Mystik, und ihm entspricht der mystische Ansatz in der Moral; denn aus dieser Beurteilung der Sinnenwelt folgt ganz ähnlich wie in der Mystik eine asketische Moral, die Betonung der Selbstüberwindung, Selbstverleugnung der Kreuzigung des Fleisches, der Tötung des natürlichen Triebes gegenüber dem Eudämonismus der Aufklärung, der mit

[1]) 5, 181. [2]) 5, 185. [3]) 5, 210.

tiefster Verachtung verworfen wird. Aus der Sinnenwelt in die höhere Welt führt nicht die Besserung, sondern nur die Wiedergeburt. Zu diesem Gedanken hatte ja Kant sich schon erhoben, und bei Fichte bleibt auch insofern die Grundlage kantisch, als „die pflichtmäßige Gesinnung sich nicht auf den Glauben an Gott und Unsterblichkeit, sondern umgekehrt der Glaube an Gott und Unsterblichkeit auf die pflichtmäßige Gesinnung gründet".[1]) Aber gerade daraus entspringt die Mystik, denn es heißt unmittelbar vorher: „erzeuge nur in dir die pflichtmäßige Gesinnung und du wirst Gott erkennen, und während du uns andern noch in der Sinnenwelt erscheinst, für dich selbst schon im ewigen Leben dich befinden." Indem der Idealismus abläuft, mündet er in die Mystik ein.

Zur Mystik also führt diese Religion, aber zunächst nicht zum Gottesglauben. Auch hier zeigt es sich, wie nahe die Mystik gelegentlich an den Atheismus streift. Fichtes Zusammenhang mit Kant wird auch an der Verneinung der Gotteserkenntnis klar; denn daß der Mensch die moralische Weltordnung, wenn er mit andern davon zu reden hat, in dem Begriff eines existierenden Wesens zusammenfaßt, das er vielleicht Gott nennt, ist die Folge der Endlichkeit seines Verstandes.[2]) Hiernach wäre der Gottesgedanke nicht mehr als ein für den beschränkten menschlichen Verstand unvermeidlicher Begriff. Mit der Sinnenwelt wird auch der Gottesgedanke zum Schein. In Wirklichkeit ist „jene lebendige und wirkende moralische Ordnung selbst Gott, wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen". Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache desselben anzunehmen.[3]) Legt man Gott Persönlichkeit und Bewußtsein bei, so ist das für Fichte ein Anthropomorphismus. Es war von großer Bedeutung und Wirkung, daß sich Fichte in diesem Kampf gegen den populären Gottesglauben der Aufklärung mit den beiden Dichtern einig wußte, die ihm schon damals als die Wortführer des Idealismus galten. Er beruft sich auf das Bekenntnis Fausts und auf die Verse Schillers:

Ein heiliger Wille lebt.
Wie auch der menschliche wanke,
hoch über der Zeit und dem Raume webt
lebendig der höchste Gedanke.

[1]) 5, 210. [2]) 5, 208. [3]) 5, 186.

Ein Wille und ein Gedanke, aber nicht eine Persönlichkeit und ein Bewußtsein. Der Gottesglaube, den er bekämpft, schien ihm aufs engste mit dem Eudämonismus der Aufklärung zusammenzuhängen. Denn diese Gottesgewißheit folgt durchaus aus der Gewißheit der Sinnenwelt, ebenso wie die eudämonistische Moral der Aufklärung sich auf die Sinnenwelt gründet. Die Begründung des Glaubens auf die Sinnenwelt ist aber ebenso unmöglich und verwerflich wie die Begründung der Moral auf die Sinnenwelt. Für Fichte wäre das ein substantieller Gott, ein Gott, der zur Sinnenwelt gehören würde, etwas ebenso Unmögliches, wie eine substantielle Seele. Vom Standpunkt seiner Metaphysik aus ist die Bestreitung des ihm entgegengehaltenen Gottesglaubens vollkommen konsequent: wie die Seele ein Handeln ist, ein Wollen, Denken und Wirken, reine Tätigkeit, so ist auch Gott nichts weiter, als die reine Tätigkeit, deren Inhalt die moralische Weltordnung ist, ein Prädikat ohne Subjekt; hinter dieser Tätigkeit einen Täter zu suchen ist ebenso falsch, als hinter dem Willen, dem Gedanken oder der Tat eine Seele zu suchen. Es gibt nur ein Denken, ein Wollen, ein Wirken, ein Handeln und nicht ein Sein; daraus folgt unmittelbar, es gibt nur eine moralische Weltordnung und nicht einen Gott, oder vielmehr in Fichtes Sinn: das Handeln ist die Seele, die moralische Weltordnung ist Gott.

Es ist deutlich, daß sein Bekenntnis zwei Seiten hat: eine negative und eine positive. Zunächst hat er einfach die Verneinung durchgedacht und ausgesprochen. Die Energie, mit der er sich gegen den traditionellen Gottesglauben wendete, hatte aber wieder in letzter Linie keine erkenntnistheoretischen Gründe: Erkenntnistheorie und Metaphysik standen hier wie in seinem ganzen Denken im Dienste der Moral. Er fand zunächst kein moralisches Motiv, den Glauben an Gott auszubilden und durchzudenken, dagegen fand er Grund und Recht, sich gegen den eudämonistischen Gottesglauben der Aufklärung zu wenden. So bildet er zunächst bloß die aus seiner Metaphysik folgende Verneinung des traditionellen Gottesgedankens aus; jedenfalls sprach er nur sie aus. Er fühlte sich im Kampf gegen den Eudämonismus im höheren Sinne im Recht und wußte sich mit Reinhardt und Jacobi trotz aller theoretischen Differenzen praktisch einig.[1]) In seiner Verteidigung wich er deswegen keinen Schritt zurück, sondern ging sofort zum Angriff über. Er nahm nichts zurück von dem, was er gesagt hatte, gab aber den Vorwurf

[1]) 5, 232.

des Atheismus nicht zu, sondern gab ihn vielmehr zurück; für ihn sind seine Gegner Götzendiener und im tiefsten Sinne unmoralisch, denn ihre Moral gründet sich auf das Verlangen nach Sinnenglück, und ihr Gottesglaube gründet sich auf den Glauben an die Sinnenwelt. In dieser Gesinnung sieht Fichte die eigentliche Verderbnis der Zeit; er stellt ihr das reine Pflichtbewußtsein gegenüber. Die Grundlage der Schrift ist ganz kantisch, aber wie er über Kant hinaus und sogar im Widerspruch mit ihm mit einem einzigen Schritt die höchste Höhe des absoluten Idealismus erreicht, so erreicht er auch von der reinen Moral aus, die für ihn Idealismus und darum Religion ist, sofort die Schwelle der Mystik. Das Leben in der Pflicht ist ein Leben im Übersinnlichen, im Ewigen, und dieses ist das allein wahre Leben; alles andere ist nur Schein: das ist Mystik. Sie ergibt sich als unmittelbare Folge aus dem Idealismus der Moral.

Diese Konsequenz hat Fichte aber erst im Atheismusstreit durchgedacht und ausgesprochen; er führt den Streit in einer für ihn äußerst charakteristischen Weise ohne nachzugeben und auszuweichen, energisch und unerschrocken; er weicht nicht zurück, sondern schreitet voran. Damit überschreitet er den früheren Standpunkt ganz unzweifelhaft, aber er erreicht seine neue Stellung nicht dadurch, daß er umkehrt. Das hat ihm schon Schelling vorgeworfen.[1]) „Das eben ist das unlöblichste in der Sache, . . . daß er die früheren Ansichten nicht verwirft . . . und daß er jene höheren nur für die Krone geben will, die er seiner Lehre nach aufzusetzen habe." Im Atheismusstreit hat jedenfalls Fichte selbst mit voller Aufrichtigkeit geglaubt, in seinem positiven Bekenntnis nur die Kehrseite seiner Bestreitung des traditionellen Gottesglaubens zu entwickeln. Er überschreitet im Kampfe die Grenzlinie seines bisherigen Denkens, aber er kehrt nicht um. Indem er sich gegen den Vorwurf des Atheismus verteidigt, erreicht er wirklich von seinen bisherigen Voraussetzungen aus den Gottesgedanken, den er bis dahin nicht ins Auge gefaßt hatte, und indem er ihn gewinnt, findet er auch vom Moralismus aus die Religion. Seine Gegner sind insofern im Recht, als er die Folgerungen, die er jetzt aus seinen Grundanschauungen zog, vorher nicht durchgedacht und jedenfalls nicht ausgesprochen hatte. Bis zum Atheismusstreit war er bei der Verneinung des überlieferten Gottesglaubens stehen geblieben, jetzt schreitet er zur positiven Entwicklung seines Gottesgedankens fort. Unzweifelhaft

[1]) Werke 7, 28.

hat er damit seinen ursprünglichen Standpunkt überschritten, aber nach seiner eigenen Absicht und Überzeugung nicht aufgegeben. Die Haltung, die er im Atheismusstreit beobachtet hat, ist charakteristisch für ihn selbst, sie zeigt, daß er selbst leistete, was er vom Denken forderte, ein stetiges Fortschreiten, und zwar ein solches, das den Ertrag der bisherigen Arbeit nicht aufgibt sondern aufhebt; er hat seinen Mut gezeigt, sowohl dadurch, daß er nicht zurückwich, wie dadurch, daß er sich nicht scheute, zu lernen; er hat es selbst ausgesprochen, daß er in diesem Streit einen Fortschritt gemacht habe, um deswillen er ihn nicht rückgängig machen möchte.

Zugleich zeigt Fichte in dem ganzen Streit einen Zug, der nicht nur für ihn, sondern auch für Kant, Schelling und Schleiermacher, überhaupt für die spekulativen Philosophen jener Zeit charakteristisch ist. Das ist die Unfähigkeit, dem Gegner Zugeständnisse zu machen, und die eigene Position offen aufzugeben. Es hängt mit der spekulativen Methode des Denkens zusammen, daß jede Periode der philosophischen Entwicklung als die logische Konsequenz der vorhergehenden erscheinen muß, und daß darum alle neuen Gedanken in den bisherigen Gedankenkreis aufgenommen werden müssen. Zu einer völligen Umbildung des Gedankens kommt es darum nie. Die Wendung zur Religion darf deshalb wenigstens nicht als Bekehrung erscheinen. Das Stärkste hat allerdings in dieser Beziehung Schelling geleistet. Aber einen peinlichen Eindruck von Sophistik machen auch Schleiermachers Anmerkungen zu den späteren Auflagen der Reden über die Religion.

Fichtes Entwicklung zeigt deutlich die beiden Endpunkte, die von der Voraussetzung Kants aus erreichbar sind. Von der Höhe, in die sein Idealismus sich verstiegen hatte, gab es keinen Rückweg, sondern nur einen Abstieg nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin: zum Atheismus oder zur Mystik. Damit waren auf der Höhe des Idealismus die beiden Wege angedeutet, auf denen er allein fortschreiten konnte und fortgeschritten ist: der Atheismus und die Mystik. Und auch das dunkle Tal zeigte sich schon am Horizont, in dem beide Wege vorübergehend zusammenliefen: atheistische Mystik.

2. Der äußere Verlauf des Streites.

Den äußeren Anlaß zum Atheismusstreit gab eine anonyme Flugschrift: „Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichteschen und Forbergschen Atheismus." Bedeutung suchte man ihr dadurch zu geben, daß man ihr den Anschein gab, als

stamme sie von Gabler. Der innere Grund des Streites aber lag tiefer. Er lag nicht eigentlich auf religiösem Gebiet. Freilich war Fichte durch seine Sonntagsvorlesungen mit der Kirche in Konflikt gekommen. Man unterstellte ihm die Absicht, daß er die gottesdienstliche Verfassung untergraben wolle, und sogar Herder gab seine Zustimmung zu der Anklage, daß dies Unternehmen ein absichtlicher Schritt gegen den öffentlichen Landesgottesdienst sei. Aber der Regierung war Fichte als Revolutionär verdächtig. Seit seiner Schrift über die französische Revolution galt er als Demokrat, und man brachte seine Sonntagsvorlesungen in Verbindung mit der Absicht der Revolution, an die Stelle des christlichen Gottesdienstes einen Vernunftgottesdienst zu setzen. Gereizt wie er war, sah Fichte in der Stellungnahme der Regierungen nur die verzweifelte Verteidigung des Despotismus, die Absicht, die Geistesfreiheit auszurotten. Dazu schienen sich Rußland und Österreich, Paul und Pitt, miteinander verbündet zu haben. Seit dem Rastatter Gesandtenmord war ihm das völlig gewiß. Nur vom Sieg der französischen Revolution auch in Deutschland schien ihm die Rettung der Geistesfreiheit abzuhängen. Die religiöse Intoleranz war nach seinem Urteil das Kampfesmittel des politischen Despotismus. Die Haltung der Regierungen schien das zu bestätigen. Nach dem Urteil der kursächsischen Regierung hat der Professor „dafür zu sorgen, daß vernünftiger Glaube an Gott und lebendige Überzeugung von der Wahrheit des Christentums überall verbreitet und befestigt werde". Aber Fichte und seinen Anhängern warf dieselbe Regierung Grundsätze vor, „die mit der christlichen, ja selbst der natürlichen Religion unverträglich sind und offenbar auf Verbreitung des Atheismus abzielen". Das ist darum bedenklich, weil daraus „traurige Folgen insonderheit auch für die Sicherheit der Staaten entstehen". Fichtes Urteil über die Regierungen wurde bestätigt durch die Haltung der weimarischen Regierung. Man wollte, sagt er, vor allen Dingen das Aufsehen vermeiden, es sollte kein Anstoß gegeben werden, auf die Sache selbst wollte man nicht eingehen, der eigentliche Streitpunkt sollte womöglich gar nicht berührt werden. Fichte sollte äußerlich nachgeben, seine Unvorsichtigkeit zugestehen, Besserung versprechen und mit einem gelinden Verweis davonkommen.

Mit dieser Vermutung hatte Fichte die Regierung vollkommen richtig beurteilt. So beurteilte und behandelte vor allen Dingen Goethe die Sache. Seine Worte sind höchst charakteristisch. Fichte hatte sich „nicht ganz gehörig über die wichtigsten Sitten und Staatsgegenstände

erklärt." Über Gott und göttliche Dinge, meint der Staatsmann Goethe, beobachtet man freilich „besser ein tiefes Stillschweigen". Aber Fichte hatte es gewagt, sich darüber auf eine Weise zu äußern, welche, wie Goethe sehr diplomatisch sagt, „den hergebrachten Ausdrücken über solche Geheimnisse zu widersprechen schien." Die Regierung meinte es gut mit ihm, sie wollte ihn halten, er sollte merken, „wie wohl man seine Gedanken, seine Worte auszulegen wisse, welches man freilich ihm nicht gerade mit dürren Worten zu erkennen geben konnte." Diese Diplomatie, die um den Kern der Sache herumging, sich an Äußerlichkeiten hielt, nur den Anstoß vermeiden wollte, war freilich nichts für Fichte. Ehrlich und offen, mutig und wahrhaftig, aber auch rücksichtslos und unvorsichtig stand er der vorsichtigen, ausweichenden Diplomatie Goethes gegenüber. Wie anders als die kühle, ausweichende Klugheit Goethes klingen seine Worte: „Ach, es ist so schwer, wenn man von lauter klugen, politischen Menschen umgeben ist, streng rechtlich zu bleiben." Wie schwer bedauerte er es, daß er auf den Rat des alten Rationalistenhäuptlings Paulus sich schließlich doch auf diplomatische Zugeständnisse einließ. Die Nachgiebigkeit stand ihm schlecht, und das Verhandeln gelang ihm nicht. Aber er fand sich bald zur Wahrhaftigkeit und zu sich selbst zurück. Alle Vermittlungsversuche seiner Freunde scheiterten an seinem Stolz und seinem Trotz. Er konnte dem Urteil seiner Frau nicht widersprechen: „Höre Fichte, stolz bist du, ich muß dir's sagen, da es dir kein anderer sagen kann." Und er stimmte zu: „Da ich nun einmal keine Demut besitze, so muß ich wohl stolz sein." An den Vertreter der weimarischen Regierung konnte er schreiben: „Mein Benehmen in dieser ganzen Sache von Anfang an bis hierher ist meiner innigsten Überzeugung nach nicht nur tadellos, sondern preiswürdig." Diese Sprache der Regierung gegenüber war für Goethe der eigentliche Stein des Anstoßes, nicht Fichtes Atheismus; die Sache selbst schien ihm klein, aber der Schritt der Höfe schien ihm gerechtfertigt. „Ich für meine Person gestehe gern, daß ich gegen meinen eigenen Sohn votieren würde, wenn er sich gegen ein Gouvernement eine solche Sprache erlaubte." Er vertrat die Praxis, die Regierungen und Kirchenregierungen in solchen Fällen bis heute üben, nicht auf die Sache selbst, sondern auf den formalen Gehorsam zu sehen, und obgleich doch politische Gründe eingestandenermaßen für das Urteil der Regierungen ausschlaggebend waren, so war er doch empört, daß Fichte seine politischen Gegner zugleich als religiöse

Obskurenten darstellte. Doch hatte er durch sein Verhalten Fichte hierzu ein Recht gegeben. Es ist nicht zu bezweifeln, daß sein Votum schließlich den Ausschlag gab, und für die Geistesgeschichte Deutschlands ist es ein bedeutsames Ereignis, daß Goethe aus politischen Gründen im Atheismusstreit das entscheidende Urteil gegen Fichte fällte. Der Bekennermut und der Wahrheitsernst Fichtes fand bei ihm kein Verständnis, er sah nur die unbequeme Form und dachte nicht an das innere Recht. Das war um so verhängnisvoller, als er selbst innerlich durchaus auf Fichtes Seite stand.

Das Urteil der weimarischen Regierung wurde von den übrigen sächsischen Regierungen bestätigt. Von Gotha in einer Form, welche die Motive am klarsten erkennen läßt. Fichte hat Grundsätze und Äußerungen im Publikum verbreitet, welche der anstößigsten Auslegung und Bedeutung unterworfen sind. Fichtes eigentliche Schuld ist der Anstoß, den er gegeben hat. Auch in Rudolstadt fand Fichte das gesuchte Asyl nicht, und es ist bezeichnend, daß Schiller diese Ablehnung ausdrücklich billigte. Lediglich wegen der Form, in der Fichte sein Gesuch aussprach. Goethe tröstete sich über Fichtes Fortgang aus Jena: „ein Stern geht unter, der andere erhebt sich." Wirkliche Toleranz hat Fichte nach seinem eigenen Urteil nur in Preußen gefunden. „In jedem anderen Lande hätte man mich verjagt," aber der Schutz Preußens gewährte ihm überhaupt Sicherheit. Wie anders urteilte doch Friedrich Wilhelm III. als Goethes Karl August. „Ist es wahr, daß er mit dem lieben Gott in Feindseligkeiten begriffen ist, so mag das der liebe Gott mit ihm abmachen, mir tut das nichts." Nicht im Weimar Goethes, sondern im Berlin Friedrich Wilhelms III. fand Fichte Aufnahme.

Auch Schleiermacher ergriff das Wort. In den „Reden über die Religion" gab er sein Urteil über den Atheismusstreit ab: er trat für Fichte ein, sein Religionsbegriff erlaubte ihm das. „Wenn ihr nicht leugnen könnt, daß sich die Idee von Gott zu jeder Anschauung des Universums bequemt, so müßt ihr auch zugeben, daß eine Religion ohne Gott besser sein kann als eine andere mit Gott." Es ist also nicht richtig zu sagen: kein Gott — keine Religion. „In der Religion steht die Idee Gottes nicht so hoch, als ihr meint; auch gab es unter wahrhaft religiösen Menschen nie Eiferer, Enthusiasten oder Schwärmer für das Dasein Gottes; mit großer Gelassenheit haben sie das, was man Atheismus nennt, neben sich gesehen, und es hat immer etwas gegeben, was ihnen irreligiöser schien als dieses." Damit stellte er sich vollständig auf Fichtes Seite, und auch dem

Gottesbegriff Fichtes, nach welchem Gott ein reines Handeln ist, stimmte er zu. Mit dem Gott, dessen Dasein man bekennt, und dessen Geboten man sich unterwirft, von dem man Glückseligkeit erwartet, oder der uns zur Sittlichkeit bewegt, hat die Religion nichts zu tun. Das war ein volles Bekenntnis zu Fichte.

Der Atheismusstreit hat nicht nur persönliche Bedeutung in Fichtes Leben gehabt, sondern er ist eine Epoche im deutschen Geistesleben, es ist die erste Krisis des deutschen Idealismus. Bei der Folgerichtigkeit, mit welcher Fichte den Idealismus durchführte, mußte er mit Notwendigkeit an dem Punkte endigen, der den Streit hervorrief. Er entbrannte nicht bei einer nebensächlichen Frage und blieb darum auch kein Schulstreit. Er bewegte das öffentliche Leben Deutschlands. Die deutschen Regierungen und alle die führenden Männer des deutschen Geisteslebens wurden in den Streit hineingezogen. Kant und Schelling, Goethe, Schiller, Herder, Jacobi und Lavater, Karl August und Friedrich Wilhelm III. mußten sich äußern. Zu einer Krisis für den Idealismus wurde der Streit dadurch, daß er zur Auseinandersetzung mit Kant führte. Der Alte sagte sich in den schärfsten Ausdrücken öffentlich von seinem Jünger los. Fichte sah darin nichts als Furcht vor der Anklage des Atheismus. „Denn furchtsam und sophistisch genug ist der Alte," schrieb er an Schelling. „Kant wartet erst, bis das Geschrei über den Atheismus anfängt," sagt Schelling. In der naivsten Form sprach Kant bei dieser Gelegenheit seine Überzeugung aus, in der Philosophie das letzte Wort gesprochen zu haben, die Gewißheit, „daß ihr beim Wechsel der Meinungen keine Nachbesserungen oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorstehe, sondern das System der Kritik auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt und auch für alle künftigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sei." Die Art, wie sich Fichte hierzu äußerte, ist für den deutschen Idealismus so charakteristisch, daß sie an dieser Stelle nicht übergangen werden darf. „Es ist in der Regel, lieber Schelling, daß, indem die Verteidiger der vorkantischen Metaphysik noch nicht aufgehört haben, Kant zu sagen, er gebe sich mit fruchtlosen Spitzfindigkeiten ab, Kant dasselbe uns sagt; in der Regel, daß, während jene gegen Kant versichern, ihre Metaphysik stehe noch unbeschädigt, unverbesserlich und unveränderlich für ewige Zeiten da, Kant dasselbe von der seinigen gegen uns versichert. Wer weiß, wo schon jetzt der junge feurige Kopf arbeitet, der über die Prinzipien der Wissenschafts-

lehre hinauszugehen und dieser Unrichtigkeiten und Unvollständigkeit nachzuweisen versuchen wird." Noch hochfahrender und wegwerfender klingt Schellings Urteil über Kant. Damals wandte der deutsche Idealismus sich von dem „alten Kant" ab, nicht in ruhiger organischer Weiterentwicklung, sondern in heftigem Streit. Und diese Form der Weiterentwicklung wurde für den deutschen Idealismus charakteristisch. So schieden sich später Schelling und Fichte, Hegel und Schelling, Schopenhauer und Hegel. Es war viel kleinliche Professoreneitelkeit dabei, aber diese Entwicklung hat doch nicht nur persönliche, sondern historische Bedeutung. Nur in einem heftigen Kampf entwickelte sich der deutsche Idealismus. Von Anfang an war eine Zwiespältigkeit in ihm, die mit Notwendigkeit immer wieder zum Zwiespalt führte und es zu keiner Zusammenarbeit kommen ließ. Der Schüler setzte die Arbeit des Meisters nicht fort, sondern ein System verdrängte das andere. Die gemeinsame Basis, auf der sie alle standen, war zu schmal, um sie alle zu tragen. Neben einem großen Reichtum ist damit auch eine spürbare Unsicherheit in das deutsche Geistesleben eingedrungen. Mit der scharfen Kritik gegen „alles bisherige" Denken verband sich bei allen spekulativen Idealisten das naivste Vertrauen auf das eigene Denken. Kein Wunder, es war ja die absolute Vernunft, die sich durch den Philosophen offenbarte. Sie duldete keinen Zweifel und vertrug keinen Widerspruch. Aber der Unfehlbarkeit, die der Philosoph sich selber beilegte, entsprach der Glaube des Hörers nicht. Denn jeder dieser stolzen Geister tat sein Bestes, um die Autorität des andern zu erschüttern. Mit Recht schrieb Reinhold an Fichte: „So arbeiten denn die Lenker der öffentlichen Meinung miteinander in die Wette, um sich um alles Ansehen zu bringen, sich geringschätzig und verhaßt zu machen! Fichte, so soll unser Streben nach Wissenschaft ein bellum omnium werden oder bleiben?" Es ist kein Wunder, daß schließlich ein tiefes Mißtrauen gegen alle Philosophie das trübe Ergebnis dieser glänzenden Geschichte war.

Der Atheismusstreit erinnert in seinem leidenschaftlichen religiösen Pathos an die Kämpfe der Reformationszeit. Erinnert es nicht an Luthers streitbare Kampflust, wenn Fichte schreibt: „Nur im Streite kann die Wahrheit gedeihen. Es stehen noch ganz andere Kriege bevor über dieselbe, als wir bis jetzt erlebt haben. Ich zwar für meine eigene Person werde von nun an einige Zeit Frieden halten, wenn man mich nämlich nicht bei den Haaren in den Streit zieht." So kampfesfreudig sprach er, weil er fest überzeugt war, wie nur

irgend einer der Reformatoren, daß die Wahrheit und das Heil des deutschen Volkes von seiner Lehre abhinge." „Darf ich denn schweigen, nein, das darf ich wahrlich nicht, denn ich habe Grund zu glauben, daß, wenn noch etwas gerettet werden kann des deutschen Geistes, es durch mein Reden gerettet werden kann, und durch mein Stillschweigen die Philosophie ganz und zu früh zugrunde gehen würde." Es war doch nicht bloß Selbstüberschätzung, die aus so stolzen Worten sprach, denn das muß man den Denkern des deutschen Idealismus zugestehen, sie stritten nicht um Kleinigkeiten und Äußerlichkeiten, nicht um Methoden und formale Fragen, ihr Kampf bekam seinen Ernst durch seinen religiösen Inhalt. Es war der Kampf um Gott, der diese Streitigkeiten hinaushob über eitles Schulgezänk. Darum griff er auch tief ins öffentliche Leben ein und läßt sich mit den Kämpfen der Reformationszeit wohl vergleichen. Trotzdem hat er nicht entfernt die geschichtliche Bedeutung der reformatorischen Kämpfe erreicht. Es blieb doch ein Streit der Philosophen, der Gelehrten, der Aristokraten des Geistes. Mit tiefster Verachtung und unverhohlenem Ekel spricht Fichte vom Publikum. Für den wahren Denker ist es ein verächtlicher Pöbel, der von diesen Dingen nichts versteht und zu schweigen hat. „Ist es erhört, daß diese Menschen, die nicht die entfernteste Ahnung haben, was Spekulation sei, von meiner Deduktion des Glaubens an Gott Notiz nehmen und mir zur Genesung ihren Katechismus eingeben wollen?" Und dabei gestand selbst ein so begeisterter Verehrer Fichtes wie Steffens sich heimlich: „Das ist nicht der Gott deiner Kindheit, den du verloren hast und den du suchst." Fichte, dieser Demokrat, war doch in Wahrheit der stolzeste Aristokrat, der sich für berechtigt hielt, das Publikum von der Schwelle des Tempels zu weisen. Bei seinen Gegnern sieht er nur Dummheit und einen bösen Willen, der sich weder belehren noch bekehren läßt, so daß sogar Reinhold, an den er jene Worte schrieb, ihn vor dieser Geringschätzung des Publikums warnen mußte. Denn Fichte spricht nie vom Volk, sondern nur vom Publikum. Mit vollendeter Nichtachtung wird von der Kirche und der Geistlichkeit gesprochen. „Wird nicht die Geistlichkeit, wohin ich mich auch wende, den Pöbel gegen mich aufhetzen und mich von ihm steinigen lassen." Es war ein Verfolgungswahn, zu dem nicht die mindeste Veranlassung vorlag. Mit Recht konnte Lavater Fichte daran erinnern, wie wenig Gefahr für die kritische Philosophie zu befürchten war, in welchem Maße sie herrschte und daß diese herrschende philosophische Kirche sich von jener

gemeinen orthodoxen oder hierarchischen Kirche gewiß nicht durch Duldung und Schonung, gewiß nicht durch Sanftmut und Billigkeit, gegen ihre Gegner, die kaum mehr sprechen durften, unterschiede. Fichte konnte ihm nicht widersprechen, wenn Lavater ihm schrieb: „Lassen Sie mich es frei gestehen, gerade Ihre Appellation ist von dieser Härte und Intoleranz gegen Andersdenkende nichts weniger als frei." Wenn unter den bekannten Theologen Paulus, den Fichte höchst bedeutend fand, sein Freund, und Herder sein Gegner war, so war schon damit deutlich, daß Fichte nicht etwa die orthodoxe Beschränktheit gegen sich und die freien Geister der Kirche für sich hatte. Aber das Volk und seine religiösen Bedürfnisse wurden von den großen Geistern des Idealismus nicht anders beurteilt als einst von den Pharisäern und Schriftgelehrten das Volk, „das vom Gesetz nichts weiß". Und dabei hatten sich doch die beiden anerkannten Führer des deutschen Volkes, Kant und Goethe, in diesem entscheidenden Streit nicht so klar und wahr, nicht so rein und stark, nicht so einfach und aufrichtig gezeigt, daß das Volk ihnen hätte mit Vertrauen folgen können. Auf Fichte hat nur Jacobi wirklichen Eindruck gemacht. Er war für Fichte „der tiefste Denker unsrer Zeit. Dies ist er mir gewesen, weit über Kant, seit ich ihn ganz kenne, und dies wird er mir stets bleiben." Die Wendung, die durch den Atheismusstreit Fichtes Denken nahm, führt sich auf die Auseinandersetzung mit Jacobis Kritik zurück. Daß „die moralische Weltordnung nicht notwendig ordo ordinatus, sondern auch wohl ordo ordinans sein könne", dies entscheidende Zugeständnis hat Fichte in der Auseinandersetzung mit Jacobi gemacht, freilich in der Form, daß dies immer seine Meinung gewesen sei. Als ein völlig lauterer Charakter ging lediglich der als Atheist bekämpfte Fichte selbst aus diesem Streit hervor. Er hat sich wirklich als Idealist bewährt. Was noch mehr ist als das, er ließ sich nicht verbittern; es ist das höchste Zeugnis für seine Aufrichtigkeit, für seine Wahrhaftigkeit und seinen Mut, daß er zum Schluß dieses Streits an seine Frau schreiben konnte: „Ich glaube nicht, daß ich ohne diesen fatalen Streit und ohne die bösen Folgen desselben jemals zu dieser klaren Einsicht und zu dieser Herzensstimmung gekommen wäre; und so hätten ja die mir zugefügten Gewalttätigkeiten schon jetzt eine Folge, die weder du noch ich wegwünschen werden."

Aber der Streit war nicht nur im Leben Fichtes, sondern in der Geschichte des deutschen Idealismus die religiöse Krisis.

Zweites Buch.

Der Realismus.

Erstes Kapitel.

Der Streit um Spinozas Pantheismus.

In das deutsche Geistesleben kam ein neues Element hinein durch die Wiederentdeckung Spinozas. Zur Zeit der Aufklärung redeten nach Lessings Urteil „die Leute doch immer von Spinoza wie von einem toten Hunde". Und auch für die Idealisten, für Fichte so gut wie für Kant, war er der große Ketzer, vor dessen erdrückendem System nur die neue Freiheitslehre retten konnte. Kant hatte nach Hamanns Zeugnis Spinoza gar nicht gelesen. So war es ein Ereignis, daß sich Lessing am Ende seines Lebens zu Spinoza bekannte. Er witterte den Spinozismus sofort in Goethes Prometheus. Die Auflehnung des Gedichtes gegen den populären Gottesglauben und die Ergebung in das ewige Schicksal war eine religiöse Stimmung, die ihm sympathisch war. „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich." Es war freilich weniger der orthodoxe als der deistische Gottesbegriff, den Lessing überwunden hatte. Als der Kern des Spinozismus erschien ihm der Glaube an die Immanenz Gottes in der Welt. Der Gott, der nach dem Bilde des Menschen gedacht ist, war ihm unglaublich geworden. Dem Kampf Spinozas gegen den Zweck, den die Aufklärung in der Natur fand, stimmte er zu. Auf die Willensfreiheit, die für die Aufklärer das höchste Gut war, verzichtete er. Er berief sich dafür auf Luther. In diesem Verzicht auf den Willen lag für ihn eine Befreiung von dem Krampf, der durch das Drängen auf einen Zweck in das Leben kommt: „eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande . . . mögen wenige gekostet haben."

Das Verlangen des Sturmes und Dranges nach einem Leben, das noch mehr ist als Erkennen und Wollen, schien durch Spinoza befriedigt zu sein. Für Spinoza war alles Natur, und auch „Lessing blieb dabei, daß er sich alles natürlich ausgebeten haben wollte". Das Gefühl der Einheit mit der Gottheit, welches sich in Spinozas Philosophie aussprach, erfüllte mit einem hohen Selbstbewußtsein, wie es in der Genieperiode emporgequollen war. „Ich bin vielleicht das höchste Wesen." Die Alleinheit, das Losungswort Spinozas, überwand den Zwiespalt zwischen Geistigkeit und Natürlichkeit, der in dem Christentum und der Moral der Aufklärung lag. Darin lag eine Erlösung, die sich in einer übermütigen Stimmung aussprach und die Lessings Neigung, mit den Gedanken zu spielen, steigerte. Alle, die Lessing kannten: Goethe, Herder, der jüngere Reimarus, Claudius, erkannten ihn in diesem Gespräch sofort wieder. Nur sein nächster Freund, Moses Mendelssohn, nicht.

Der Streit über Lessings Bekenntnis zu Spinoza, der sich nun erhob, blieb so lange kleinlich und geschichtlich bedeutungslos, als es sich nur um die Frage drehte, ob Lessing am Ende seines Lebens heimlich Spinozist gewesen sei oder nicht. Trotzdem machte der Streit im deutschen Geistesleben Epoche. Denn die Frage nach Lessings Bekenntnis wurde schnell zur Frage nach Gott. Dabei zeigte es sich, daß die Zeit der Aufklärung abgelaufen war. Ihr Wortführer Moses Mendelssohn bewies nur, daß er die Zeit nicht mehr begriff. Den Männern, die das neue Geschlecht führten, stand er verständnislos gegenüber. In dieser völligen Ratlosigkeit verriet er auch, daß ihm Lessing innerlich fremd geworden war; daß er Spinozist geworden sein sollte, schien ihm einfach unmöglich. Goethes Prometheus ist eine Armseligkeit, und Lessing kann so tief nicht gesunken sein, daß er an diesen schlechten Versen sollte Wohlgefallen gefunden haben. In Lessings von Jacobi berichteten Worten findet er nichts als Gotteslästerung und frivolen Spott. Die Philosophie des Spinoza bekennt er immer wieder nicht verstehen zu können. Und in der Tat sind ihm ihre Motive völlig verborgen. Er findet in kleinlichster Weise in ihr nur logische Schulschnitzer. Spinozismus ist für ihn so viel wie Atheismus, und darum sieht er die Veröffentlichung Jacobis als eine Anklage und als eine schwere Gefährdung des Andenkens Lessings an. Nach der Weise der Aufklärer wittert er sofort ein Ketzergericht. Jacobis Gespräch mit Lessing erscheint ihm als eine ungeschickte christliche Proselyten-

macherei, und die unbestreitbaren Äußerungen Lessings kann er sich nur so erklären, daß Lessing mit diesem Bekehrungsversuch seinen heimlichen Spott getrieben habe. Der Maßstab, nach dem er urteilt, ist der „schlichte Menschenverstand" und die Aufklärer, deren Wortführer er ist, mußten sich von Jacobi den Vorwurf machen lassen, „daß sie ihre Meinung für die Vernunft, und die Vernunft für ihre Meinung halten."

Jacobi dagegen ist ein Vertreter der neuen Generation. Er kennt Spinoza, und er kennt ihn nicht nur, er hat Sympathie für ihn und für die Motive seines Denkens. Freilich ist für ihn der echte Spinozismus des Spinoza Atheismus, mit dem sich keine Religion vereinigen läßt. Trotzdem hat er ein viel tieferes Verständnis für Spinoza als Mendelssohn. „Sei du mir gesegnet, großer, ja heiliger Benediktus! Wie du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophieren und in Worten dich verirren möchtest: seine Wahrheit war in deiner Seele, und seine Liebe war dein Leben!" Innerlich steht er Spinoza näher als der Aufklärer. Es ist der Eudämonismus der Aufklärung, der ihn von ihr trennt. „Einen Gott sich nur darum zu wünschen, daß er unsere Schätze hüte, unser Haus in Ordnung halte, ein bequemes Leben uns verschaffe, das scheint mir ein Greuel." Damit war der innerste religiöse Gegensatz gegen die Aufklärung ausgesprochen. Hierin wußte sich Jacobi mit Kant und Lavater einig, und auch von Lessing war er überzeugt, „daß er einen solchen Theismus dem unendlich frömmeren Atheismus eines Spinoza vorzog." In dieser Beziehung war die ganze neue Generation der Aufklärung gegenüber einig, und darum war es allen wichtig, daß sie Lessing zu den ihrigen rechnen konnten. Jacobi war in diesem Streit weit toleranter als Mendelssohn, und er wußte das. „Wie auffallend ist es nicht geworden, daß philosophischer Dogmatismus und Parteigeist nicht weniger hitzig, ansteckend, polternd und brausend sei, als der priesterliche. Wie auffallend, daß jener Fanatismus noch ungerechter, tückischer und grausamer — sein Aberglaube noch blinder und hartnäckiger mache, als dieser." Der Spinozismus erschien Jacobi als die einzig konsequente Philosophie, und zwar gerade wegen seines Determinismus; denn jeder Versuch, zu beweisen, muß notwendig zum Fatalismus führen.

Jacobi fand lebhaften Widerspruch bei Mendelssohn. Der sah in dem ganzen Vorstoß Jacobis, in seinem Eintreten für Spinoza nur den Versuch, für den christlichen Glauben Propaganda zu machen.

Wie Kant und Fichte den Abscheu vor dem Spinozismus benutzten, um ihre Zeitgenossen in den Idealismus hineinzutreiben, so wollte Jacobi mit demselben Mittel zum Glauben locken. Darin sah Mendelssohn die eigentümliche Verirrung der christlichen Religion. Der Gegensatz zwischen Judentum und Christentum mischte sich zum zweitenmal in die religiösen Streitigkeiten der Zeit ein. „Der Rückzug unter die Fahne des Glaubens ist völlig in dem Geiste Ihrer Religion, die Ihnen die Pflicht auferlegt, die Zweifel durch den Glauben niederzuschlagen. . . . . Meine Religion kennt keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten; ich habe also einen Grund mehr, Überzeugung zu suchen." Mendelssohn hebt die innere Verwandtschaft zwischen Judentum und Aufklärung hervor. Das Judentum ist Aufklärung und die Aufklärung Judentum. Denn das Judentum ist die Vernunftreligion, die natürliche Religion. „Das schlichte, kunstlose Argument des Psalmisten, der das Ohr gepflanzt hat, muß doch wohl hören, der das Auge gebildet hat, muß doch wohl sehen. . . . . Dieser natürliche, kinderleichte Schluß hat noch für mich alle Evidenz eines geometrischen Grund- und Heischesatzes und die siegreiche Gewalt einer unumstößlichen Demonstration." Dagegen den christlichen Glauben kennt Mendelssohn nur als ein gesetzlich gebotenes sacrificium intellectus, als ein gewaltsames Unterdrücken des Zweifelns. Das lag keineswegs an der Form, in der ihm der christliche Glaube nahegetreten war, sondern es erklärt sich aus dem jüdischen gesetzlichen Denken, in dem er befangen war. „Das Judentum ist keine Offenbarung von Lehrsätzen und ewigen Wahrheiten, die zu glauben befohlen werden. Es besteht einzig und allein in geoffenbarten Gesetzen des Gottesdienstes, und setzt natürliche und vernunftmäßige Überzeugung von Religionswahrheiten voraus, ohne welche keine göttliche Gesetzgebung statthaben kann." Die Erkenntnis Gottes aus der Natur ist für den jüdischen Philosophen wie für die orthodoxen und rationalistischen christlichen Theologen nicht Offenbarung, die Glauben erweckt, sondern eine Vernunfterkenntnis, die den Glauben ausschließt.

Und doch kennt er als Jude auch wirklichen Glauben, den er in eigentümlicher Weise gegen seinen gesetzlichen Glaubensbegriff abgrenzt, „oder vielmehr, da wir alle, wie Herr Jacobi sagt, im Glauben geboren sind, so kehre auch ich zum Glauben meiner Väter zurück, welcher nach der ersten, ursprünglichen Bedeutung des

Wortes, nicht im Glauben an Lehre und Meinung, sondern im Vertrauen und Zuversicht auf die Eigenschaften Gottes besteht." Auf diesem Glauben gründet Mendelssohn seinen Glauben an die Vernunft, und darum geht er den „Weg der Demonstrationen". Er betritt ihn mit der naiven Sicherheit des Aufklärers, der durch die Kantische Kritik noch völlig ungestört ist. Er war „fest überzeugt, daß die Hauptwahrheiten der natürlichen Religion so apodiktisch erweislich sind als irgend ein Satz in der Größenlehre". Trotz dieser scheinbaren Sicherheit spricht Mendelssohn selbst sein inneres Schwanken aus. Schließlich will er seine Religion doch nicht auf Spekulation gründen. „Meiner Spekulation weise ich bloß das Geschäft an, die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes zu berichtigen und so viel als in Vernunfterkenntnis zu verwandeln. Solange sie beide, gesunde Vernunft und Spekulation, noch im guten Vernehmen sind, so folge ich ihnen, wohin sie mich leiten. Sobald sie sich entzweien, so suche ich mich zu orientieren." An dieses Wort hat Kant angeknüpft, als er in den Streit eingriff. Für Mendelssohn bleibt der letzte Maßstab die gesunde Vernunft oder der schlichte Menschenverstand. „Wenn der Weltweise in seiner Spekulation auf eine so ungeheure Behauptung stößt, so ist es, wie mich dünkt, hohe Zeit, daß er sich orientiere und nach dem schlichten Menschenverstand sich umsehe, von dem er zu weit abgekommen ist." Sich orientieren bedeutet also bei Mendelssohn, sich auf den gesunden Menschenverstand zurückziehen. Mit der größten Naivität stellt er z. B. fest, daß die Objektivität des Zweckes für den gesunden Menschenverstand vollkommen feststeht. Wie die natürliche Religion mit dem Judentum übereinstimmt, so liegt sie auch der gesunden Vernunft nahe, bevor „der Herrnhuter Missionar seinen Verstand gemißleitet hatte". Die Verbildung des schlichten Menschenverstandes, die in der christlichen Religion liegt, ist der reformatorische Satz von der Verderbtheit der Vernunft und ihrer daraus folgenden Unfähigkeit, Gott zu erkennen. Gegen diesen Satz richtete sich die Spitze der Polemik Mendelssohns.

Jacobi war ihm freilich weit überlegen. Trotzdem fand auch er fast allgemeinen Widerspruch. Goethe und Kant fanden seine Darstellung dunkel und unklar. Goethe bekannte sich zu Spinoza, den er in Jacobis Darstellung nicht wiedererkennen konnte. Für ihn war Spinoza kein Atheist, und die Glaubensphilosophie Jacobis war ihm zuwider: „Wenn du sagst, man könne an Gott nur

glauben, so sage ich dir, ich halte viel aufs Schauen." Er fühlte sich mit Spinoza einig in der Überzeugung, daß Gott nur in den Einzeldingen zu erkennen sei. Die Glaubensphilosophie Jacobis war für ihn nicht mehr als Sophistik, durch welche alle Gewißheit des Wissens verdunkelt wurde. Er fühlte sich in diesem Urteil mit Herder völlig einig, besonders aber mit Hamann. „Teile ja alles mit, was du von Hamann empfängst. Gott erhalt ihn noch lange." Was ihn mit Hamann verband, war dessen Realismus. Hamann war auch in diesem Streit der kraftvollste Gegner der Aufklärung. Für ihn war Lessings Stellung zum Christentum Feindschaft, und seine Kritik sophistische Krittelei. Er billigte Herders Urteil, der in Mendelssohns Kritik versteckten Haß und bitterste Intoleranz gegen das Christentum sah. Auch nach Hamanns Urteil war Mendelssohn ein Sophist, Lügner und Heuchler, seine Philosophie Atheismus. Er spürte in ihm den jüdischen Haß gegen das Christentum. Dagegen hat ihm Goethes Prometheus sehr gefallen, und auch persönlich fühlte er sich zu ihm hingezogen. „Ich liebe Goethe, ohne ihn zu kennen." Die gegenseitige Sympathie trotz der großen religiösen Differenz beruhte auf dem ihnen beiden gemeinsamen Realismus. Es zeigt sich darin eine innere Verwandtschaft, die ihn mit Goethe verband, aber von Kants Philosophie, bei aller immer wieder ausgesprochenen Anerkennung seiner Persönlichkeit und seines Charakters, trennte. Denn für Kant war Mendelssohns Jerusalem „ein unwiderlegliches Buch", und er fand an Michaelis Dogmatik Geschmack, während er Spinoza ignorierte.

Aber auch mit Jacobi war Hamann keineswegs einverstanden. Er protestierte gegen die Annahme eines besonderen Vermögens der Seele zur Gotteserkenntnis und fand die Darstellung seiner Glaubensphilosophie ebenso dunkel wie Goethe und Kant. Nach seinem Urteil zerriß auch Jacobi durch seine Unterscheidung zwischen Idealismus und Realismus die innere Einheit des menschlichen Geistes, und er überschätzt „den Baum der Erkenntnis vor dem des Lebens". Mit den Vertretern des Spinozismus fühlte sich Hamann auch eins in der Losung: Erst Sein oder vielmehr Leben, und dann Denken. Jacobi stand für ihn der Aufklärung noch immer nahe, indem er das Wesen des Menschen zur Vernunft verdünnte.

Hamann hat sich in diesem Streit nur brieflich gegen Jacobi geäußert, aber ein ihnen beiden nahestehender Freund ergriff das

Wort in einer anonymen Schrift,[1]) mit der nach Hamanns Versicherung alle, die sie gelesen hatten, höchst zufrieden waren. Auch Kant bewunderte ihre Deutlichkeit im Unterschied von Jacobis Unklarheit. Kant hat auch selbst, als er in den Streit eingriff, „die nicht unbedeutenden Schlüsse des scharfsinnigen Verfassers der Resultate" ausdrücklich anerkannt. Die Schrift wurde allgemein für ein Werk Herders gehalten, und diese Vermutung ging insofern nicht fehl, als der Verfasser Thomas Wizenmann, ein Freund Jacobis, vor allem Herder als seinen Lehrer nannte. Er war ein Vertreter des schwäbischen Pietismus, der sich als Schüler von Ötinger und Bengel, von Heß und Lavater, besonders aber als Anhänger Herders bekannte. Auch deswegen hat die Schrift Bedeutung. Wizenmann selbst fühlte sich freilich besonders verwandt mit Hamann, „dessen feiner, schwerthafter Geist meines Erachtens nicht seinesgleichen hat". Zunächst trat er für Jacobi gegen Mendelssohn ein. Alle sinnliche Evidenz ist Offenbarung und die Überzeugung davon Glaube. Erfahrung ist die Evidenz des Wissens, und die Gewißheit Gottes beruht nicht auf Vernunftschlüssen, sondern auf dem Glauben an die Offenbarung der Natur. Aber im entscheidenden Punkte schied er sich von Jacobi ebenso wie Hamann. Von der unmittelbaren Gewißheit Gottes, die nach Jacobi mit der Vernunft gegeben ist, sagt er: „Konsequent und systematisch ist diese Philosophie, auch tief und groß. Nur muß ich für meinen Teil bekennen, daß ich von solch einer unmittelbaren Gewißheit keine Erfahrung habe. Möglich ist sie zwar, diese Erfahrung, und selbst wahrscheinlich, nur ich habe sie in dem mit der sinnlichen Evidenz analogen Sinne, wie gesagt, nicht."

In einem späteren Schreiben an Kant bestimmt er seinen Unterschied von Jacobi so: „Jacobi schwang sich durch Analogie der unerklärbaren menschlichen Willenskraft, die ihm ein lebendiger Funke aus der Gottheit ist, auf zu dieser Gottheit als ihrer Quelle in der Überzeugung, daß sich die Gottheit im Willen, je gereinigter er werde, desto inniger offenbare; ich hielt mich lieber an die Bibel, die für meine individuelle Erkenntnis den erhabensten Gang der Menschenführung enthält und beurkundet — an die Geschichte des Geschlechts überhaupt." Er verwarf Jacobis Mystik

[1]) Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie. Kritische Untersuchungen von einem Freiwilligen. 1786.

und war Realist. Das Dasein Gottes ist eine Tatsache, es gehört in die Klasse der Fakta. Fakta aber werden nicht durch Vernunftgründe bewiesen. Darum ist die Geschichte der Spiegel der Gottheit. Es gibt nur eine historische Erkenntnis Gottes, sie besteht in dem Glauben an Tatsachen. „Diese Philosophie ist Geschichte, und die Geschichte ist Philosophie." Theologie also ist Philosophie der Geschichte. Hier trat der historische Positivismus der Mystik und dem Rationalismus gegenüber. Die Schrift schloß mit einem Zitat aus Hamanns Golgatha und Scheblimini, und damit bekannte sich der Verfasser zu Hamann. Hamann selbst gestand: „Ich habe viele meiner eigenen Begriffe entwickelt gefunden, wie ich es nicht selbst zu tun imstande gewesen wäre, weil es mir wirklich an Methode und Schule fehlt." Später freilich zeigte sich seine Überlegenheit darin, daß sich sein Urteil ermäßigte. Alles Schulgerechte war ihm unsympathisch. Trotzdem bleibt die Schrift ein unentbehrliches Glied in dem Spinozastreit, denn niemand hat so deutlich, wie dieser Vertreter des württembergischen Pietismus, ausgesprochen, daß alle Religion aus der Geschichte entsteht. Die Verdünnung des menschlichen Wesens zur Vernunft, die auch Jacobi noch aus der Aufklärung übernahm, war hier völlig überwunden. Die Erkenntnis, daß allem Denken das Sein, das Leben vorangeht, verband auch diesen biblischen Pietismus mit den Vertretern des neuen Spinozismus im Kampf gegen die Aufklärung.

Wie eigentümlich teilten sich doch die Parteien in diesem Streit: der biblische Realismus des Pietisten fühlte sich den Vertretern des neuen Spinozismus innerlich verwandter als den Aufklärern. Ein jugendlicher unbekannter Jünger der beginnenden Erweckungsbewegung sprach in diesem Streite das letzte Wort, das von allen Seiten Anerkennung fand. Die Vertreter der Erweckungsbewegung fühlten sich mit allen Gegnern der Aufklärung innerlich einig. In der dünnen Luft der Aufklärung ging ihnen der Atem aus, aber in der Gott-Natur des Spinozismus fürchteten sie nicht zu versinken. Von den beiden Juden stand ihnen Spinoza näher als Mendelssohn.

Die Schrift von Wizenmann gab Kant, gerade weil sie sich an seine Kritik anschloß, Anlaß, zum Streit das Wort zu ergreifen. Er fürchtete, durch die Art, wie sich Jacobi auf ihn berief, in den Verdacht des Atheismus und der Skepsis zu kommen. Nach Hamanns Bericht hatte er gehört, daß dieser Verdacht in Jena gegen ihn zu-

nehme. Friedrich der Große lag im Sterben, und Biester drängte Kant, sich gegen diesen Verdacht zu wehren. Man könne nicht wissen, ob die bevorstehende Veränderung der freieren Denkart günstig sein werde oder nicht, und es sei bedenklich, wenn der erste Philosoph des Landes des dogmatischen Atheismus beschuldigt werden könne. Kant müsse sich deswegen vorher von aller Verbindung mit dem Atheismus lossagen. Kant befolgte diese Warnung und verwahrte sich dagegen, daß die „Kritik der reinen Vernunft" dem Spinozismus Vorschub leiste. Spinoza war und blieb für ihn der Ketzer, von dem man vorsichtig abrücken muß. Durch die Behauptung Jacobis, daß der Gottesbegriff Spinozas der einzig vernünftige und doch verwerflich sei, war die Vernunft diskreditiert. Wenn aber der Vernunft das Recht bestritten wird, in der Gottesfrage das entscheidende Wort zu sprechen, „so ist aller Schwärmerei, Aberglauben, ja selbst der Atheisterei eine weite Pforte geöffnet". In diesem Streit ist es auf den Umsturz „sogar des Vernunftglaubens" abgesehen. Diese Verachtung der Vernunft aber „nennen wir gemeine Menschen Schwärmerei, jene Günstlinge der gütigen Natur aber Erleuchtung".

Damit wendet sich Kant gegen Jacobi. Schlimmer noch ist für ihn der Standpunkt Wizenmanns. „Die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Fakta das ist der Aberglaube." Aller „Vernunftunglaube" führt zur „Freigeisterei, dies ist der Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen". In dieser Gründung des Glaubens auf die Geschichte sah er die schwerste Gefahr. Und dann fürchtet er, daß sich die Obrigkeit ins Spiel mengen und die Freiheit zum Denken aufheben könnte. Wer sich von den Gesetzen der Vernunft emanzipiert, gefährdet also die Denkfreiheit. Wie groß seine Sorge war, zeigt die feierliche Beschwörung am Schluß. „Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Fakta, es mögen Vernunftgründe sein; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probierstein der Wahrheit zu sein." Der Zionswächter der Vernunftreligion erhob seine warnende Stimme! Er ahnte eine schwere Gefahr.

Der Streit hatte noch ein Nachspiel. Johann Georg Schlosser, Goethes Jugendfreund und später sein Schwager, hatte sich für Jacobis Gefühlsphilosophie erklärt. Gegen diese Erklärung richtete

sich Kants Schrift „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie". Schlosser antwortete darauf in einem Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wolle, indem er Kant vorwarf, daß er das Christentum zerstöre. Auf die Replik Kants: „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie", antwortete Schlosser mit einer Duplik, welche darum der Erwähnung wert ist, weil sie Goethe und Schiller Anlaß gab, sich ebenfalls zur Sache zu äußern. Goethe fand, daß Kant Schlosser unrecht getan habe. Er zeigte auch hier sein objektives und tolerantes Urteil. „Wenn Schlosser fehlt, so ist es wohl darin, daß er seiner inneren Überzeugung eine Realität nach außen zuschreibt und kraft seines Charakters und seiner Denkweise zuschreiben muß. Und wer ist in Theorie und Praxis ganz frei von dieser Anmaßung?" (14. Sept. 1797). Das sollte heißen: Schlosser legt seiner subjektiven Glaubensüberzeugung objektive Geltung bei. Leidenschaftlicher äußerte sich in seiner Art Schiller, und der Unterschied des Idealisten vom Realisten kommt in dieser Abweichung der Urteile zum Vorschein. „Man kann, bei allen Streitigkeiten, wo der Supernaturalismus von denkenden Köpfen gegen die Vernunft verteidigt wird, in die Ehrlichkeit ein Mißtrauen setzen" (22. Sept. 1797). Über die zweite Schrift Schlossers schreibt Schiller an Goethe (9. Febr. 1798) in einem höchst erregten Ton. Erst am Schluß kommt der Kern der Differenz zum Vorschein. Schlosser gehört zu denen, die „sich durch die Metaphysik hindurchriechen und fühlen, überall synthetisch erkennen wollen, die beanspruchen, den Menschen immer bei seiner Totalität zu behaupten, das Physische zu vergeistigen und das Geistige zu vermenschlichen". Damit war der Grundgedanke getroffen, den Schlosser von Hamann übernommen hatte und der Goethe an Hamann gerade sympathisch war. Es ist also kein Zufall, wenn Goethe, trotzdem er sich von Schlosser schied, auf die leidenschaftliche Erregung Schillers nicht einging.

Diese an sich kleinlichen Ausläufer des Streites sind doch, wie der ganze Handel, bedeutsam, nicht nur weil es die führenden Männer des deutschen Idealismus sind, die sich hier aussprachen, sondern weil die Verhandlungen ihnen Anlaß gaben, sich über die tiefsten religiösen Fragen auszusprechen. Die Glaubensphilosophie Jacobis ward von allen Seiten abgelehnt. Aber die Urteile über den Glauben, die bei dieser Gelegenheit laut wurden, zeigen, wie

wenig sie alle den Glauben der Reformatoren kannten und verstanden. Derjenige, der Luther am nächsten stand, Johann Georg Hamann, hat eben darum am tiefsten gewirkt. Der Streit war eine Krisis des Idealismus. Kant und Schiller waren darum so erregt, weil der neue Gottesbegriff Spinozas die Religion des Idealismus in ihrer Grundlage, die in der Aufklärung lag, erschütterte.

Darum ist es von großer Bedeutung geworden, daß sich an Spinoza gerade die beiden Theologen angeschlossen haben, die zur Zeit des deutschen Idealismus eine führende Stellung eingenommen haben, nämlich Herder und Schleiermacher. Herders Gedankenwelt bekam durch den Anschluß an Spinoza einen Mittelpunkt, um den sie sich fortan gruppierte. Er rückte von Kant ab und schloß sich an Spinoza an. Im Urteil über Spinoza trat er Lessing bei, ohne zuzugeben, daß er dadurch mit den orthodoxen Begriffen von der Gottheit in Widerspruch geraten sei, noch viel weniger in einen Konflikt mit der Bibel. Der Gott Spinozas ist der Gott der Morgenländer, von dem es heißt: in ihm leben, weben und sind wir, von ihm, in ihm und zu ihm sind alle Dinge. Für ihn war Spinoza kein Atheist und auch nicht ein Pantheist. „Gott ist nicht Welt, und Welt ist nicht Gott." Er verhält sich zur Welt wie die Kraft zur Wirkung. Aber freilich den persönlichen, außer- und überweltlichen Gott der Aufklärung verwarf er. Persönlichkeit erschien ihm als ein vom Menschen hergenommenes Bild; aber er bestritt es, daß nach Spinoza Gott nur bewußtlose, gedankenlose Macht sei. Er nahm allerdings Spinozas Gottesbegriff nicht kritiklos hin. Nach seinem Urteil hatte Spinoza den dualistischen Zug des Cartesius nicht überwunden. Statt des Gottes, der uns in den beiden Eigenschaften des Denkens und der Ausdehnung erscheint, war sein Gott die Urkraft, die sich sowohl in der Materie wie im Denken offenbart. Herder hat den monistischen Grundgedanken Spinozas noch verstärkt. Die rein mathematische Raumphantasie Spinozas, die mechanische Naturanschauung des Cartesius war dem lebendigen Naturgefühl, welches der deutsche Theologe mit dem Zeitalter des Sturmes und Dranges teilte, fremd. In der Natur, die sich im Raume ausbreitet, und im Denken, das sich in der Zeit entfaltet, offenbart sich eine über Raum und Zeit stehende Urkraft, die in jedem einzelnen Punkte des Raumes und der Zeit ganz gegenwärtig ist: die Urkraft aller Kräfte, die Seele aller Seelen; denn die Materie ist belebt, und auch der Gedanke ist Kraft.

Aber bei dem Begriff der Kraft blieb Herder stehen, vom Willen redet er nicht; und das ist der eigentliche Grund, warum er seinen Gott nicht Person nennen mag. Deswegen teilt er auch die Abneigung Spinozas gegen den Zweck. Das Verhältnis von Gott und Welt denkt er sich nicht als den Zusammenhang von Wille und Zweck, sondern von Kraft und Wirkung. Ist Herders Gott Geist, so heißt das: er ist Denkkraft. Insofern hat er die Aufklärung nicht überwunden. Nicht aus dem Willen Gottes folgt die Welt, sondern aus der inneren Notwendigkeit seiner Natur. Diese innere Notwendigkeit ist zu gleicher Zeit die Freiheit. Diese Urkraft ist Weisheit, Güte und Schönheit. An die Stelle der Zweckmäßigkeit der Welt tritt bei Herder ihre Harmonie und Schönheit. Die Notwendigkeit, die die Welt beherrscht, ist wohltätig und schön. Die harmonische Ordnung der Welt, wie sie in der Musik laut wird, ist der eigentliche Gottesbeweis. Sein Optimismus ist noch völlig ungestört; es ist der ästhetische Optimismus, der bis auf die Neuplatoniker zurückgeht. Ein Hauch von Poesie mildert die Härte Spinozas, aber in diesem Duft verschwimmt auch seine Klarheit. An Stelle des scharfen Gedankens treten weiche Empfindungen. Mit naivem Glauben bekennt sich Herder zum Optimismus; er leugnet alles Übel; der Tod ist nur ein Übergang, die Verwandlung der ewigen Urkraft in immer neue Erscheinungen. Er verbindet noch mit dieser Leugnung des Todes den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Sie ist unzerstörbar wie jede Naturkraft. Ist aber Gott die Urkraft, die sich im All und in jedem Wesen offenbart, so liegt seine Offenbarung eben darin, daß er das Dasein gibt; das Sein, das Leben, ist die eigentliche Offenbarung Gottes. Herder zog den Gott Spinozas dem Gottesbegriff der Aufklärung vor, weil dieser Gott kein Begriff, kein dünner Gedanke, keine leere Abstraktion war, sondern Wirklichkeit, Dasein, Kraft.

Das Dasein ist für Herder der höchste Begriff, höher als alle Vernunft. Die Vernunft ist nicht das tiefste Wesen Gottes, und darum auch nicht des Menschen; sie ist nur eine der Kräfte, deren Wurzel das Dasein ist. Es ist die höchste Gabe Gottes: „Das höchste Dasein hat seinen Geschöpfen nichts Höheres zu geben gewußt als Dasein.“ Es ist der Grund der Seligkeit, das höchste Gut, „der Grund und Inbegriff alles Genusses, ein Genuß, der über alle Begriffe geht und durch sie nicht zu erschöpfen ist“. Das Leben und die Seligkeit besteht darin, sein Dasein zu genießen. Das Gefühl

der Wirklichkeit ist innige Freude. Es ist die Offenbarung Gottes, und Dasein zu enthüllen, statt leere Begriffe zu entwickeln, ist die Aufgabe des menschlichen Denkens. Dieses Lebensgefühl, durch welches die Zeit des Sturmes und Dranges sich über die blasse Vernunft, die leeren Begriffe, die matte Verständigkeit der Aufklärung erhob, drückte ihm Spinozas Realismus aus. Ein unzerstörbarer Optimismus verband sich damit. Er erfüllte mit aufsteigender Stärke das Geschlecht, welches sich von der Aufklärung losriß, auch diejenigen seiner Glieder, die der alten Generation noch nahe standen. „Heil uns, wir sind!" schloß Kant seine Schrift über den Optimismus. „Ich danke Gott und freue mich, daß ich bin," sang Matthias Claudius. „Ich danke dir für die erste und größte aller deiner Wohltaten, für mein Dasein" — schrieb Lavater in sein Tagebuch. Für dieses Lebensgefühl, welches im Dasein das höchste Glück genoß, höher als alle Vernunft, bot Spinozas Philosophie dem neuen Geschlecht die Formel, mit der sie die nüchterne Verständigkeit der Aufklärung überwand. Spinoza hatte „alle Leidenschaften und Bestrebungen der Menschen auf diese innere Liebe zum Dasein und zur Beharrung in demselben zurückzuführen gesucht." Das Naturgesetz war zu gleicher Zeit das Gesetz der moralischen Welt, denn auch sie ist eine Naturwelt. Die Ethik wird auf das Naturgesetz gegründet; es ist das Gesetz der Anziehung und Abstoßung, der Liebe und des Hasses, welches die ganze Welt durchzieht. Sein Symbol ist der Magnet, „der Stein des Hasses und der Liebe in der Naturwelt". Es ist das Grundgesetz der neuen Naturlehre, der Chemie. Mit dem Ruf: „Zurück von der Aufklärung zur Natur" meldet sich die Naturphilosophie.

Die Wendung zu Spinoza war die entscheidende Epoche in Herders religiöser Entwicklung. Er wandte sich damit völlig von der Aufklärung ab, aber er entfremdete sich auch der Erweckungsbewegung, zu deren Vorboten er doch gehörte.

Aber der neue Spinozismus war nicht nur wichtig für die Entwicklung des einzelnen Theologen, er bekam Bedeutung für die religiöse Geschichte des deutschen Volkes. Der wiederentdeckte Spinoza begann erst jetzt im deutschen Geistesleben zu wirken.

Auch der zweite Theologe, der im Zeitalter des Idealismus eine geschichtliche Bedeutung gewonnen hat, Schleiermacher, schloß sich an Spinoza an. Er fühlte sich instinktiv zu Spinoza hingezogen, sobald er durch Jacobi auf ihn aufmerksam geworden war, noch

ehe er ihn selbst kennen gelernt hatte. Der deterministische Zug, der ihm, ohne literarisch vermittelt zu sein, von Natur eigen war, trennte ihn von Kant und zog ihn zu Spinoza. Spinozas Einfluß bestimmte Schleiermachers Auffassung vom Wesen der Religion entscheidend. In den Reden über Religion tritt an die Stelle Gottes das Universum. Alles ist das Werk dieses allgegenwärtigen Wesens. Ob dieses Universum als Person gedacht ist, als ein Geist, der die Welt mit Freiheit und Verstand regiert, von dieser Idee ist die Religion nicht abhängig; sie hängt von der Richtung der Phantasie ab. Hängt diese am Bewußtsein der Freiheit, so daß sie es nicht überwinden kann, „was sie als ursprünglich wirkend denken soll, anders als in der Form eines freien Wesens zu denken, so wird sie den Geist des Universums personifizieren, und ihr werdet einen Gott haben". Wer dagegen Freiheit nur im einzelnen und für das einzelne kennt, der wird eine Welt haben, aber keinen Gott. Das Wesen der Religion besteht nicht in diesen Ideen, sondern im Anschauen des Universums, im Sinn und Geschmack für das Unendliche. Das Universum allein wirkt, alles Endliche ist Handlung und Tat des Unendlichen, und dem Menschen bleibt nichts übrig, als es anzuschauen und zu bewundern. Ein Zug von Passivität kennzeichnet diese Religion. Das Universum liegt jenseits alles Erkennens und über allem Wirken; es tritt in das menschliche Bewußtsein nur in der Form des Gefühls. Das Gefühl, mit dem Universum eins zu sein, von ihm gewirkt zu sein, ist das Wesen der Religion. Alles, was ist, ist darum notwendig. Der Determinismus Spinozas beherrscht die Stimmung. Dieses Unendliche ist nicht äußerlich grenzenlos, sondern innerlich unerschöpflich. Darum ist auch Ewigkeit nicht unsterbliches Leben, sondern ewig zu sein in jedem Augenblick ist das, was dem Menschen beschieden ist. Begeistert bekennt sich Schleiermacher zu dem „heiligen, verstoßenen Spinoza", und in diesem Bekenntnis spricht er seinen vollsten Gegensatz zum Urteil Kants und Fichtes über ihn aus und damit zugleich seine eigene religiöse Stimmung. Es ist der Urlaut der neuen monistischen Religion, die sich neben, über und gegen den Idealismus erhob. Man muß seine Worte hören, um sich in diese Atmosphäre zu versetzen: „Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe. In heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller

Religion war er und voll heiligen Geistes, und darum steht er auch da, allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht."

Durch Schleiermacher hat der Spinozismus auf die Erweckungsbewegung Einfluß gewonnen und zugleich in die Religion des Idealismus Bresche gelegt.

Der Sieg Spinozas über den Idealismus wurde aber erst dadurch entschieden, daß ein Vertreter des Idealismus selbst sich Spinoza zuwandte: das war Schelling. Er versuchte die beiden Pole der Philosophie, Fichtes Idealismus und Spinozas Naturalismus, miteinander zu verbinden und zu den beiden Brennpunkten einer Ellipse zu vereinigen. Zwischen beiden bestand der schärfste Kontrast, hier das souveräne Ich, dort die allmächtige Natur; hier die vollkommene Freiheit, dort die absolute Notwendigkeit; hier das Gebot: behaupte dich! dort die Forderung: gib dich auf! Und doch waren die beiden Antipoden im Ziele einig, nämlich im Gegensatz gegen allen Dualismus; beide waren Monisten, in ihrer Metaphysik wie in ihrer Ethik. Beide erklärten die Welt aus einem einzigen Prinzip. Für beide gab es kein außerhalb des Menschen stehendes Gesetz, für beide keine Spannung zwischen Tugend und Glück. Das tiefste Motiv beider Systeme ist praktisch. Es ist ein Ziel, das nicht durch Wissen erkannt, sondern durch eine Tat erreicht werden soll; darum kann man zwischen beiden Systemen nur wählen, je nachdem man das zugrunde liegende praktische Motiv anerkennt oder verwirft. Hat doch Spinoza seine Metaphysik in der Form einer Ethik dargestellt, und auch Fichte hat das praktische Motiv seines Denkens niemals verleugnet. In seiner Vollendung ist jedes von beiden Systemen Gegenstand einer unendlichen Handlung. Das Problem Spinozas ist das alte Problem aller Philosophien, die Frage nach dem Dasein der Welt. Sein Grundgedanke besteht darin, daß er jeden Übergang vom Unendlichen zum Endlichen verwirft, den überweltlichen Gott, den Vater im Himmel. Es gibt keine jenseitige, sondern nur eine innewohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt. Dieses Prinzip der Immanenz ist auch nach Schellings Urteil die einzig mögliche Lösung des Problems der Welt; aber die Deutung, welche Spinoza dieser Lösung gegeben hat, unterscheidet ihn vom Idealismus. Das Prinzip der Immanenz spricht die Einheit zwischen der Welt und ihrem Grunde aus; sie ist ein Ziel, welches erreicht wird dadurch, daß der einzelne sich aufgibt, durch

„das ewige Streben, im Unendlichen sich zu verlieren". Dies ist das Grundgebot der Ethik Spinozas. Schelling spricht mit derselben Verehrung von ihm wie Lessing, Jacobi, Herder und Schleiermacher. Er bewundert Spinozas Ruhe, „mag er doch jene Ruhe nur in der Liebe des Unendlichen gefunden haben". „Er lebte in seinem System."

Gleichwohl ist das Grundgebot der Ethik Spinozas nach Schellings Urteil zugleich sein Grundirrtum. Mit der Forderung, im Unendlichen aufzugehen und zu erlöschen, verlangt er etwas Unmögliches. Dieses Ziel ist eine Selbsttäuschung. Indem er sich selbst zu verlieren meint, hält er sich selbst fest. Indem er sich mit dem Unendlichen eins weiß, verliert er sein Selbstbewußtsein nicht, sondern dehnt es in Wahrheit ins Unendliche aus. Er hat seine Persönlichkeit nicht verloren, sondern erweitert. „Hätte meine Seele keine Schranken mehr, so wäre ich absolut." Es ist die alte Täuschung aller Mystik. Die Seele, die in der Gottheit unterzugehen meint, steigert sich in Wahrheit zu der Weite eines göttlichen Bewußtseins. Das Selbstbewußtsein Spinozas, das seiner Meinung nach sich in der Gottheit aufgelöst hat, ist in Wirklichkeit nicht weniger mächtig als das schöpferische Ich des Idealismus. Denn indem es mit der Gottheit verschmilzt, ist die Notwendigkeit, unter die es sich beugt, doch nichts anderes als die souveräne Freiheit des Ich, welches die Welt schafft und ihr und sich selbst das Gesetz gibt. Diese Freiheit besteht in nichts anderem als in der Kraft, nach der Notwendigkeit des inneren Wesens zu handeln. Nur bleibt Spinoza in der Täuschung der Mystik befangen, daß dieses Selbstbewußtsein erreicht werde dadurch, daß die Seele in der Gottheit auf- und untergeht. Aber diese Täuschung ist natürlich und unvermeidlich. Denn die Erfahrung, auf der sein System beruht, ist keine andere als die, aus der der vollendete Idealismus hervorgegangen ist. Es ist die „intellektuelle Anschauung", auf der auch Fichtes Idealismus beruht, die mystische Intuition, in der das Ich sich selbst anschaut. In ihr schwindet für uns Raum und Zeit dahin; nicht wir sind in der Zeit, sondern die Zeit oder vielmehr die Ewigkeit ist in uns; nicht wir sind in der Anschauung der objektiven Welt, sondern sie ist in unserer Anschauung verloren. Indem Spinoza in diese Tiefe hinuntersah, hielt er das ewige Ich, das er entdeckte, für die Gottheit und wähnte, mit ihr verschmolzen und in ihrer Unendlichkeit verloren zu sein. Er täuschte sich, indem er dies glaubte; nicht er war

in der Anschauung der Gottheit, sondern die ganze Welt war ihm in der Anschauung seiner selbst verschwunden. Er sah das ewige Ich und glaubte die ewige Gottheit zu sehen, in der sein Ich erloschen war. Eine Täuschung, erträglich nur, weil sie unvermeidlich war. Aber sein System beruht doch auf derselben Erfahrung wie der Idealismus.

Darum ist auch das Ziel beider Systeme das gleiche. Der vollendete Realismus und der vollendete Idealismus fallen zusammen; denn vollendeten Realismus, ein solches Schauen, welches die Dinge sieht, wie sie an sich sind, gibt es nur da, wo die Vorstellung von den Dingen mit den Dingen selber zusammenfällt, das heißt in Gott, dessen Gedanken Realität sind. Dieser Realismus ist aber zugleich der vollendetste Idealismus, für den es nichts gibt als Geist und die Vorstellungen in diesem Geist. Im Ziele also treffen Idealismus und Realismus zusammen, eben weil sie aus derselben Quelle, aus der Selbstanschauung entstehen. Indem hier der einundzwanzigjährige Schüler Fichtes den Abstand seines Meisters von Spinoza maß, hat er gleichzeitig die Vereinigung beider, die Durchbrechung und damit die Überwindung des Idealismus durch Spinoza, angebahnt und damit das letzte Wort des deutschen Idealismus vorweggenommen.

Geschichtliche Bedeutung bekam dieser Vorstoß dadurch, daß dem neuen Spinozismus ein mächtiger Bundesgenosse entstand, es war der Antipode des Idealismus, nämlich Goethe.

Zweites Kapitel.

Goethe.

Kants Antipode ist Goethe. Sein Realismus bildet dem Idealismus Kants und Fichtes gegenüber den anderen Pol im deutschen Geistesleben. Derjenige Kantianer, der Goethe am nächsten stand, Schiller, empfand sofort Goethes stolze Verachtung aller Spekulation, seine Anhänglichkeit an die Natur und seine Resignation in die fünf Sinne, „kurz, eine gewisse kindliche Einfalt der Vernunft", einen angeborenen und angebildeten Realismus. Er hat den Gegensatz zwischen dem deutschen Idealismus und Goethes Realismus einfach und klar formuliert: der Idealismus schöpft aus der Seele, der Realismus aus den Sinnen, der Idealismus glaubt an die Vernunft, der Realismus an die Natur. Das waren die beiden Pole des deutschen Geisteslebens. Auch dem andern großen Kantianer, der Goethe kennen lernte, Schopenhauer, fiel es auf, daß Goethe so ganz Realist war, daß ihm Kants Erkenntnistheorie widersinnig erschien. „Das Licht sollte nur da sein, insofern Sie es sehen? Nein, Sie wären nicht da, wenn das Licht Sie nicht sähe."

Goethe selbst war sich dieses Realismus bewußt: „Ich bin aus der Wahrheit der fünf Sinne," schrieb er an Lavater, „das Auge war das Organ, womit ich die Welt faßte". „Wenn du sagst," schreibt er an Jacobi, „man könne an Gott nur glauben, so sage ich dir, ich halte viel aufs Schauen." Ausdrücklich nennt er sich Basedow gegenüber Naturalist und anderwärts einen „Stockrealisten". Sein Denken ruht auf dem Grundsatz: „Die Sinne trügen nicht, das Urteil trügt." Er stand deswegen im äußersten Gegensatz zur Philosophie Kants, von der er urteilte: „sie kommt nie zum Objekt." Die ganze Fragestellung Kants und noch mehr der absolute Idealismus Fichtes war ihm nicht nur unsympathisch, sondern unverständlich und fremdartig. Er spricht den vollsten Gegensatz gegen die Überschätzung der Erkenntnistheorie aus, wenn er sagt: „Mein Kind, ich hab es klug gemacht, ich habe nie über das Denken gedacht." Deswegen war ihm auch aller Skeptizismus innerlichst zuwider. „Unser Fehler besteht darin, daß wir am Gewissen zweifeln." Und er ist überzeugt davon, daß der Zweifel

nur durch die Tat überwunden wird, durch eine tätige Skepsis: welche unablässig bemüht ist, sich selbst zu überwinden. Der „Zweifel am Dasein der Welt" ist ihm widerwärtig, eines „tüchtigen Menschen" nicht würdig. In dieser Beziehung war Goethe durch und durch naiv, und in dieser Naivität bestand seine Größe.

Ebenso fern wie von aller Zweifelsucht hielt er sich von allem spekulativen Übermut. Er vermaß sich nicht, „die Handlungen des Universums zu messen und in das Weltall Vernunft bringen zu wollen". Er lebte durch und durch in der Anschauung. Erfahrung war der neue Begriff, der ihm in seiner Jugend entgegentrat, das allgemeine Losungswort, das jeden nötigt, die Augen aufzutun. „Der Begriff von Erfahrung war beinahe fix in meinem Gehirn geworden, und das Bedürfnis, mir ihn klar zu machen, leidenschaftlich." Diese allgemeine Stimmung, die sich von England aus in Deutschland verbreitete, kam seinem persönlichen Bedürfnis entgegen. Er wollte die Welt anschauen, mit Leib und Seele erleben und mit allen fünf Sinnen genießen.

Sein Realismus trennte ihn ebenso von der idealistischen Philosophie wie von dem spiritualistischen Christentum Lavaters. Daraus erklärt es sich, daß er unter den Männern der Erweckungsbewegung Hamann immer geschätzt hat, weil er sich von ihm in diesem Bedürfnis verstanden fühlte, während er sich von Jacobi bei aller Freundschaft innerlich geschieden fühlte; daß er für Fichte kein Verständnis hatte, während er sich mit Schelling und sogar mit Franz von Baader berührte. Er hatte eine Abneigung gegen alle Abstraktion. Alle Theorien waren ihm verdächtig. Sein Denken war durchaus anschaulich. Die Tatsache selbst, die sich der Anschauung bietet, ist die Theorie. Sehen und Denken liegen ihm deswegen völlig ineinander. Daß Kant Sinnlichkeit und Verstand auseinanderriß, stieß ihn ab, während ihn die Einheit, in die Hamann alle Lebensäußerungen zusammenfaßte, anzog. Die Einheit von Anschauen und Begreifen ist die eigentümliche und völlig klar durchdachte Erkenntnistheorie, die Goethe mit Bewußtsein ausgebildet und angewendet hat. Ihm schien es völlig sinnlos zu sein, hinter den Dingen ein verborgenes Ding an sich zu suchen. Die Natur nur als Erscheinung anzusehen, war ihm verwerflich und lästerlich. Er betonte, daß sein „Anschauen selbst ein Denken, sein Denken ein Anschauen sei". Alles Anschauen ist deswegen nicht nur ein sinnlicher, sondern auch ein geistiger Akt, eine Intuition, durch welche

der Blick ins Innere dringt, denn im Äußeren offenbart sich das Innere. Dem Wort Albrechts von Haller:

„Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist,
Glückselig, wem sie nur die äußere Schale weist,"

hielt er deswegen das Bekenntnis entgegen:

„Natur hat weder Kern noch Schale
Alles ist sie mit einem Male."

Und er konnte sagen:

„Nichts ist drinnen, nichts ist draußen,
Denn was innen, das ist außen."

Für ihn galt die Regel: „Wir denken Ort für Ort sind wir im Innern".

Im einzelnen Falle offenbart sich darum das allgemeine Gesetz, und in jedem einzelnen Falle offenbart es sich ganz. Der einzelne Fall ist das Allgemeine, und von jeder einzelnen Beobachtung steigt er zur allgemeinen Erkenntnis auf. Oder vielmehr in jeder einzelnen Beobachtung liegt die allgemeingültige Erkenntnis. Denn die Natur ist Offenbarung. Für Goethe war es deswegen eine Lästerung der Natur, wenn Jacobi sagte, daß sie Gott verhülle. Er war darum auch ein Gegner der induktiven Methode. „Induktion habe ich mir nie selbst erlaubt, wollte sie ein anderer gegen mich gebrauchen, so wußt' ich solche sogleich abzulehnen." Das einzig fruchtbare, das natürliche und zugleich das geniale Erkennen ist die Intuition, die in einer einzelnen Beobachtung das Allgemeine wahrnimmt. Das nennt Goethe Apperçu. Er verteidigte es theorethisch, weil er's praktisch übte. Es war die Theorie seines eigenen genialen, anschaulichen Denkens. Darum ist das einzig fruchtbare Denken die Analogie, über die Goethe das Tiefste gesagt hat, was über dieses Denken gesagt worden ist. Die formale Logik verachtete er in ihrer Unfruchtbarkeit. Der Spott Mephistos drückt Goethes eigene Empfindung aus. Intuition und Analogie dagegen vermögen im Einzelnen das Ganze zu erkennen. Denn jedes Individuum, jeder Naturvorgang, jeder Einzelfall ist ein Analogon alles anderen. „Jedes Existierende ist ein Analogon alles Existierenden." Darum ist jedes Einzelwesen und jeder Einzelfall ein Symbol. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis." Statt von Ideen oder Dingen an sich, die hinter den Erscheinungen liegen, spricht Goethe von Ur-

phänomenen. Solche Naturvorgänge, die ihre Erklärung in sich selber tragen, sind umfassende Symbole, in denen die Idee vollkommen erscheint. So ist ihm z. B. „der Magnet ein Urphänomen, das man nur aussprechen darf, um es erklärt zu haben; dadurch wird es denn auch ein Symbol für alles übrige, für das wir keine Worte noch Namen zu suchen brauchen." So sucht er auch nach einer Urpflanze, einem Grundtypus, als dessen Abwandlung sich das ganze Pflanzenreich verstehen läßt. Aber dieses Urphänomen sollte eben nicht, wie Schiller meinte, eine Idee sein, sondern eine Erfahrung. In diesem Urphänomen und nicht etwa in einer hinter ihm liegenden Idee liegt die letzte Erklärung der Natur. Mit ihm wird das Gesetz der Natur angeschaut als lebendige Gestalt. Solche Intuitionen gewährt aber nur die lebendige Natur. Goethe hat eine starke Abneigung gegen das Laboratorium, gegen das künstliche Experiment, gegen das Mikroskop und Teleskop ebensogut wie gegen die Brille. Das alles schien ihm Unnatur. „Die Natur verstummt auf der Folter, ihre treue Antwort auf redliche Frage ist ja, ja, nein, nein, alles übrige ist vom Übel."

Realist war Goethe, weil er in der Natur lebte. Was für die Idealisten die Vernunft, das war für ihn die Natur. Ihn erfüllte das Lebensgefühl des Sturmes und Dranges. Es ist nicht ein Denken über die Natur, sondern ein Genießen der Natur; aber Genuß nicht im äußeren Sinn des Wortes, sondern ein Leben in ihr und mit ihr. Es durchläuft alle Stufen, vom sentimentalen Naturgefühl, wie es der Sturm und Drang von Rousseau übernommen hatte, bis zu der Naturandacht, die noch in der Aufklärung lebte. Wenn Werther die Natur an seinem Herzen fühlt, so kann er sagen: „Ich fühlte die Gegenwart des Allmächtigen, der uns nach seinem Bilde schuf; das Wehen des Alliebenden, der uns in ewiger Wonne schwebend trägt und erhält." Freilich, die behagliche Oberflächlichkeit der Aufklärung hatten die Stürmer und Dränger hinter sich. Auch Werther schon hat eine dunkle Empfindung für das furchtbare Element in der Natur. „Ich sehe nichts als ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer." „Mir untergräbt das Herz die verzehrende Kraft, die in dem All der Natur verborgen liegt." Darum verband sich mit „dem leidenschaftlichen Ergötzen an ländlichen Naturgegenständen" unmittelbar „der erste Drang, das ungeheure Geheimnis, das sich in stetigem Erschaffen und Zerstören an den Tag gibt, zu erkennen".

Was Goethe von jeder Philosophie verlangt und woran er sie mißt, ist, daß „sie unsere ursprüngliche Empfindung als mit der Natur eins erhöht, sichert und in ein tiefes, ruhiges Anschauen verwandelt." Denn das war das Eigentümliche seines ursprünglichen Lebensgefühls, daß „ein reicher, jugendlicher Mut sich noch mit dem Universum identifizierte". Er fühlte die Einheit von Mensch und All unmittelbar in sich selbst. „Wir sind von ihr umgeben und umschlungen, unvermögend, aus ihr herauszutreten." Die Natur ist der große Strom, aus dem alles Leben hervorgeht und in den es wieder eingeht. In dem allumfassenden Prozeß des Ausatmens und Einatmens, der die Naturbewegung in sich schließt, ist auch jedes Einzelwesen eingeschlossen, das aus ihr hervor- und wieder in sie eingeht. Es ist das Leben der Natur, das sich in uns regt und unser Leben, das in der Natur pulsiert. Darum fühlt er die innere Verwandtschaft mit der Natur mit unmittelbarer Kraft. „Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?" „Die Natur sagt Ja und Amen zu allem, das ihr in euch gefunden habt." „Alles, was im Subjekt ist, ist im Objekt. Alles, was im Objekt ist, ist im Subjekt." Darum erkennt der Mensch die Natur in sich und sich in der Natur. Darum ist überhaupt eine Erkenntnis der Natur möglich. Sie beruht darauf, daß dasselbe Leben, das in uns ist, auch die Natur durchwaltet. Die Natur steht ihm nicht als ein Objekt gegenüber, sondern sie schließt ihn in sich.

„Wär nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt es nie erblicken,
Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt uns Göttliches entzücken."

Die Natur ist für Goethe lebendig, sie ist kein totes Sein, sondern ein ewiges Werden, beweglich und veränderlich. Es gibt in ihr keinen Stillstand, keine starre Ruhe, „nur scheinbar steht's Momente still"; auch keine Einerleiheit: „Kein Lebendiges ist ein Eins, alles ist ein Vieles." Darum hatte Goethe von Jugend auf eine instinktive Abneigung gegen den französischen Materialismus, wie gegen jede mechanische Naturanschauung. Das système de la nature kam ihm so grau und totenhaft vor, daß er Mühe hatte, seine Gegenwart auszuhalten. „Wie hohl und leer ward uns in dieser tristen, atheistischen Halbnacht zumute." Diesen Widerwillen gegen allen Materialismus hat Goethe sein Leben lang festgehalten. Sein Ver-

mächtnis ist ein Bekenntnis zur lebendigen Natur gegen den Materialismus. Seinen Gegensatz gegen die Naturforscher empfand er als den der dynamischen Naturbetrachtung gegenüber der mechanischen. Darum beruhte sein Widerspruch gegen die traditionelle Naturwissenschaft nicht nur auf vereinzelten Mißverständnissen, sondern er war prinzipiell. Er suchte in der Natur nicht Vernunft wie Hegel, nicht die Zahl wie Newton, nicht das Gesetz wie Spinoza, sondern das Leben, welches für ihn mehr war als Gesetz, Vernunft und Zahl. Er will darum die Natur nicht nur verstehen wie Spinoza, sondern genießen. Aber dies nicht im äußerlichen Sinne, sondern in und mit ihr leben, wirken, leiden und sterben. Seine Naturbetrachtung geht in allem Einzelnen auf das Ganze. Er sucht zwar kein System, aber er sucht im Einzelnen das All. „Und es ist das ewig Eine, das sich vielfach offenbart." Die Natur ist eine Einheit. Goethe ist Monist. Er ist der eigentliche und bedeutendste Vertreter des modernen deutschen Monismus. Ein und alles ist sein Losungswort. Darum fühlte er sich zu Giordano Bruno und zu Spinoza hingezogen. Jede Zwiespältigkeit in der Naturbetrachtung stieß ihn ab. Er kennt nicht eine Zweiheit von Geist und Natur; es gibt keinen Geist ohne Natur und keine Natur ohne Geist. Um diese Einheit auszudrücken, spricht Goethe von der Geist-Natur. Ein naturloser Geist ist ihm ebenso widerwärtig wie eine geistlose Natur. Deswegen wandte er sich mit derselben Schärfe von jedem Spiritualismus ab wie vom Materialismus. Dieser Widerwille gegen den Spiritualismus spricht sich am lebhaftesten in der Korrespondenz mit Jacobi aus. Hier war es der Dualismus von Gott und Natur, der ihn abstieß. Der Lehre Jacobis, daß die Natur Gott verberge, hält er das Bekenntnis entgegen, daß „Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen den Grund seiner ganzen Existenz ausmache". Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung, Wille und Bewegung sind die notwendigen Doppelingredienzien des Universums, die beide gleiche Rechte für sich fordern und deswegen beide zusammen wohl als Stellvertreter Gottes angesehen werden können.

Goethe spricht darum ebensowohl von der Gottnatur wie von der Geistnatur. Und das Bekenntnis zu dieser Einheit ist es, was ihn mit Spinoza verbindet. Er flüchtet sich deswegen von Jacobi zu Spinozas Ethik. Während für die Idealisten, für Kant wie für Fichte, Spinoza ebenso wie für die Kirche der große Ketzer war, vor dem die idealistische Philosophie ebenso schützen sollte wie einst das

Dogma, ist für Goethe Spinozas „Ein und alles" sein Grundbekenntnis. Gerade Spinozas Gottesbegriff „Gott oder die Natur" ist es, was ihn anzieht: der Gott, dem es ziemt, „Natur in sich, sich in Natur zu setzen". Er bevorzugt darum den Ausdruck „Weltseele". Für den Idealismus bekam die Vernunft allmählich alle Eigenschaften Gottes. Sie ist gesetzgebend und schöpferisch. Für Goethe ist die Natur göttlich; sie hat schöpferische Macht. Er bestrebt sich, „zu erforschen, zu erfahren, wie Natur im Schaffen lebt." Er spricht:

„Im Namen dessen, der sich selber schuf,
Von Ewigkeit mit schaffendem Beruf."

Er bringt sein ganzes Leben „im Anschauen und Anstaunen und Verehrung des wunderwürdigen Tempels der Göttin" zu. Er lebt und webt in ihr, sie wirkt in ihm, sie inspiriert ihn, sie läßt ihn leiden und tötet ihn.

Eben weil die Naturbetrachtung religiös ist, so ist sie auch optimistisch, aber weder im Sinne der Aufklärung, für welche sie den Einzelnen beglückt, noch im Sinne Hegels, bei dem sie von Vernunft durchwaltet ist. Aus dem Sturm und Drang hatte Goethe einen Blick für das dämonische Element in der Natur mitgebracht. Sie schafft nicht nur, sie zerstört auch und tötet. „Aber der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben." Darum gilt die Regel:

„Alles muß in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will."

Der Optimismus dieser Naturbetrachtung ist ästhetisch. „Die Natur ist die einzige Künstlerin." Darum ist die Welt ein gegliedertes Ganze, ein in sich geschlossener und vollendeter Organismus, in dem jedes einzelne Wesen ein Glied ist.

„Ewig wird er euch sein der Eine, der sich in Viele
teilt, Und Einer jedoch ewig der Einzige bleibt."

Als eine Vielheit, die eine Einheit ist, und als eine Einheit, die sich in eine Vielheit spaltet, ist die Welt ein Kunstwerk. Der Zweck der Natur in ihrem Schaffen ist, sich auszuleben und zu genießen. In der Freude am Schaffen spritzt sie ziellos und zwecklos eine Fülle von schimmernden Gestalten aus dem Nichts hervor.

Wie Goethe alles menschliche Handeln in der Analogie des künstlerischen Schaffens betrachtet, so sieht er auch das Handeln Gottes als künstlerisch an, als ein Hervorbringen schöner Gestalten, von denen jede ihren Zweck in sich selber trägt. Die lebhafte

Abneigung gegen den Zweckgedanken in der Naturerklärung trennte Goethe von der Weltanschauung der Aufklärung. Man muß in der Natur fragen, wie es geworden ist, nicht, wozu es da ist. Diese Abneigung hat Goethe nicht erst von Spinoza geerbt. Spinoza kam nur einer persönlichen Stimmung Goethes entgegen, und auch darum war ihm sein System sympathisch. Um deswillen hatte er auch eine Vorliebe für Kants Kritik der Urteilskraft. Sie schien ihm diese Stimmung zu rechtfertigen. Auch diese Ablehnung der theologischen Naturbetrachtung hat im Grunde genommen ästhetische Motive. Natur und Kunst stellt Goethe immer nebeneinander. Von beiden gilt die Regel: „Natur und Kunst sind zu groß, um auf Zwecke auszugehen." Wie das Kunstwerk keinen außer ihm liegenden Zweck hat, so gilt auch von jedem Geschöpf: „Zweck sein selbst ist jegliches Tier."

Die Natur ist der Horizont, der auch das ganze menschliche Leben umfaßt. Alles ist Natur. Ihr Gesetz beherrscht auch die Menschheit. Die Einordnung der Ethik in die Natur zog Goethe zu Spinoza hin. Es lag darin für ihn eine Befreiung von der Hast und Unruhe des Strebens.

„Statt heißem Wünschen, wildem Wollen,
Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen
Sich aufzugeben ist Genuß."

Die Unterordnung unter die Natur schien ihm eine Entspannung, eine Erlösung von der Spannung des Willens durch einen vor ihm liegenden Zweck. Die Befreiung ist das tiefste Motiv von Goethes Naturalismus. Darum verwarf er die Anwendung des Zweckgedankens auf das menschliche Leben. Ein nach einem Zweck hastendes, niemals in sich selbst ruhendes Leben schien ihm nicht wirklich Leben zu sein. Er will „nach keinem Ideal springen, sondern seine Gefühle sich zu Fähigkeiten kämpfend und spielend entwickeln lassen". Der Zweck der Tat ist die Freude und das Kraftgefühl des Handelns selbst. Die Stärke, mit der den Dichter dieses Lebensgefühl beherrschte, erklärt sich aber daraus, daß er bei der Tätigkeit immer an künstlerisches Schaffen dachte. Hiernach beurteilt er überhaupt alle Tätigkeit, und diese Tätigkeit erschien ihm zugleich als Genuß. Nach dieser Analogie beurteilt er alles Wirken. Wenn

[1]) Im folgenden ist zum Teil mein Aufsatz „Goethes Ethik" benutzt. (In der Vortragsammlung „Natur und Geist Gottes", S. 121 ff.)

er von Tat spricht oder auf Tat dringt, denkt er immer an Kunst. Darum sind die Gesetze des künstlerischen Produzierens für ihn zugleich die ethischen Gesetze. Daß man es mit dem kategorischen Imperativ nicht zu weit treiben dürfe, beweist er damit, daß Schiller, indem er sich danach gerichtet, seinen Produktionen geschadet hätte. Wie wenig zufällig solche Urteile sind, zeigt die Ausführung in „Dichtung und Wahrheit", in der er ausdrücklich seine Zustimmung zu Spinozas Ethik erklären will. Er setzt auseinander, daß die ethischen Gesetze die Naturgesetze des geistigen Lebens seien. Eine willkürliche Verletzung derselben erfülle mit ähnlichem Grauen wie eine willkürlich scheinende Bewegung in der vernunftlosen Natur. Mit diesem Gedanken des Spinoza habe er sich sein eigenes Wesen erklärt. „Ich war dazu gelangt, das mir innewohnende dichterische Talent ganz als Natur zu betrachten." Dann erzählt er, wie die Ausübung desselben von seiner Willkür völlig unabhängig gewesen sei, weil ihm sein künstlerisches Schaffen als Naturtrieb erschien, den er einfach in sich wirken ließ. So war er geneigt, all sein Handeln analog zu beurteilen. Sehr charakteristisch spricht er das gelegentlich in seinem Tagebuch aus: „Was das übrige betrifft, so fragt das liebe unsichtbare Ding, das mich leitet und schult, nicht, ob und wann ich mag; ich packte für Norden und ziehe nach Süden; ich sagte zu und komme nicht, ich sagte ab und komme."

Diese Souveränität des Genies unterscheidet sich deutlich von der Gesetzmäßigkeit der Idealisten. Sie gehorchten dem Gebot der allgemeingültigen Vernunft, Goethe folgte dem dunkeln Trieb seines Dämon, der Natur, und zwar seiner individuellen Natur. Daher legt er den Taten, die nicht durch einen klar verfolgten Zweck motiviert sind, sondern einem unbewußten Triebe entspringen, einen besonderen Wert bei. Statt der blendenden Helle der absoluten Vernunft haben wir hier das Halbdunkel des Unbewußten. „All unser redlichstes Bemühn glückt nur im unbewußten Momente." So hebt er gern hervor, daß Gedanken, Beobachtungen nicht erzwungen werden können. Intuitionen, wie seine Gedanken es waren, sind Gaben; er hat ein starkes Inspirationsbewußtsein.

„Ja, das ist das rechte Gleis,
Daß man nicht weiß,
Was man denkt
Wenn man denkt,
Alles ist als wie geschenkt."

Ihn erfüllte, wie dies bei vielen Männern, die eine geschichtlich bedeutsame Wirkung ausgeübt haben, nachweisbar ist, stark das dunkle Bewußtsein, daß der Gott, der die Geschichte lenkt, im Menschen wirksam ist. Gott „ist nun fortwährend in höheren Naturen wirksam, um die geringeren heranzuziehen."

Es ist leicht verständlich und auch sonst beobachtbar, daß ein solches Bewußtsein zum Determinismus geneigt macht. Auch Goethe ist Determinist: „Der Wille ist gegeben." Er verneinte damit keineswegs die persönliche Freiheit. „Unser Leben ist wie das Ganze, in dem wir enthalten sind, auf eine unbegreifliche Weise aus Freiheit und Notwendigkeit zusammengesetzt. Unser Wollen ist ein Vorausverkünden dessen, was wir unter allen Umständen tun werden."

„Aller Wille
Ist nur ein Wollen, weil wir eben sollten,
Und vor dem Willen schweigt die Willkür stille,
Dem harten Muß bequemt sich Will' und Grille.
So sind wir scheinfrei denn nach manchen Jahren,
Nur enger dran, als wir am Anfang waren."

Durch diese Überzeugung schied sich Goethe vom Idealismus Kants, Fichtes und Schillers. Der Idealismus war die Philosophie der Freiheit. Goethe spricht mit bestimmter Klarheit sein Verhältnis zu Schiller mit den Worten aus: „Er predigte das Evangelium der Freiheit, ich wollte die Rechte der Natur nicht verkürzt wissen." Umgekehrt spricht Schiller in der bekannten Gegenüberstellung des Realisten und des Idealisten, in der er Goethe und sich selbst charakterisiert, den Gegensatz ebenso einfach aus: „Der Realist läßt sich durch die Notwendigkeit der Natur, der Idealist durch die Notwendigkeit der Vernunft bestimmen."

Goethes Determinismus ist keineswegs eine Stimmung, die nur gelegentlich auftritt, er ist eine Überzeugung, die sich aus seinem Glauben an die Natur ergibt. Er spricht sie häufig aus:

„Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen."

„Der Dämon," sagt er selbst, „bedeutet hier die notwendige, bei der Geburt ausgesprochene begrenzte Individualität der Person. Die Strophe spricht die Unveränderlichkeit des Individuums mit wiederholter Beteuerung aus." In diesem Gedanken ist Goethe allerdings

durch Spinoza bestärkt worden, aber er hat ihn keineswegs nur übernommen. Aber der Unterschied von gut und böse wurde damit relativ. Er führt sich zurück auf den Unterschied von Natur und Unnatur. Der Ausdruck, den dieser Gedanke in den Aphorismen über die Natur findet, ist freilich mit einer gewissen Absicht übertrieben:

„Alles ist ihre Schuld, alles ist ihr Verdienst."

Aber der Begriff der Schuld spielt in Goethes Weltanschauung und Selbstbeurteilung eine geringe Rolle. Hier ist alles natürliche Entwicklung. Wo die Schuld hervortritt, gehört sie zu dem Leiden, welches die Natur dem Menschen auferlegt:

„Ihr laßt den Armen schuldig werden,
Dann überlaßt ihr ihn der Pein."

Darum liegt die Sühne auch im Leiden. Mit allen Vertretern des deutschen Idealismus war ihm alles, was nach Buße und Umkehr klang, unsympathisch. Wie Fichte und Schelling niemals zugegeben haben, daß ihre Hinwendung zur Religion eine Umkehr sei, wie sie jede neue Erkenntnis als eine Folge ihres bisherigen Standpunktes behaupteten, so war auch für Goethe die Wiedergeburt keine Umkehr. Die Leidenschaft wird nicht bekämpft, sondern ein tieferer und höherer Naturprozeß läßt sie verglühen. Darum ist die Stimmung, die sich damit verbindet, eine vielleicht klare, aber kühle Ruhe. Der Wein ist alt geworden. Die Wiedergeburt ist eine Entwicklung, ein Reifeprozeß, der sich seinerzeit einstellt:

„Wenn sich der Most auch ganz absurd gebärdet,
Es gibt zuletzt doch noch 'nen guten Wein."

Das Böse sah und kannte Goethe nicht. Seine Psychologie der Sünde ist nicht tief, und der Oberflächlichkeit, die allem Optimismus anhaftet, ist er nicht fern geblieben. Sein Mephisto ist kein Teufel. Wie sein Blick begrenzt war durch die Natur und nicht hineinragt in die Sphäre, die über ihr liegt, so reicht er auch nicht hinab in die dämonische Tiefe, die sich unter ihr öffnet. Denn so oft er auch vom Dämonischen sprach, immer dachte er nur an Übermenschliches, aber den furchtbaren Anblick teuflischer Bosheit vermochte er noch weniger zu ertragen als die Schrecken des Leidens und des Todes. Gegen diese Erfahrungen bot ihm die Natur kein Gegengewicht. Vor dem Geheimnis der Bosheit, das sich in der Geschichte offenbart, verschloß er absichtlich die Augen. Alle seine Schilderungen des Bösen lassen die Tiefe vermissen. Daß Kant das radikale Böse

anerkannte, empörte ihn. Darum ist auch die Begründung des Selbstmordes nicht seine Stärke. Der Selbstmordversuch Fausts behält etwas Theatralisches, und Werthers Selbstmord ist von sentimentaler Weichheit. Seine Helden werden nie durch kraftvolle Verzweiflung erschüttert. Von der französischen Revolution wandte er sich auch deshalb ab, weil ihm ihre Greuel unheimlich waren. Vor den Schrecken der Napoleonischen Kriege flüchtete er sich in die Beschaulichkeit der orientalischen Literatur. Die Buße und Selbstkritik, die er im Herrnhutischen Pietismus wenigstens äußerlich kennen gelernt hatte, erschien ihm als eine unnatürliche Tortur. Am Griechentum zog ihn die ununterbrochene Heiterkeit, die Naivität der Sünde an, welche durch die Reflexion des christlichen Gewissens noch nicht gehemmt und gestört, alles Natürliche als berechtigt ansieht.

Er liebte deswegen das psychologische Experiment, die Quälerei der Selbstbeobachtung ebensowenig wie physikalische Experimente. Die Neigung zur Reflexion, der er noch im Werther nachgegeben hatte, hat er immer mehr überwunden. Ein kompliziertes und raffiniertes Psychologisieren lag ihm fern. Das Losungswort: „Erkenne dich selbst", welches die Vertreter des deutschen Idealismus sich von Sokrates als Programm angeeignet hatten, ließ er nicht ohne Warnung durchgehen. Es darf „nicht im asketischen Sinn ausgelegt werden, wie das unsre modernen Hypochondristen tun". Zur Selbsterkenntnis „bedarf es keiner psychologischen Quälerei". Handelnd lernt der Mensch sich selber kennen, nicht beobachtend. In dieser Natürlichkeit besteht die Größe in Goethes Lebensanschauung, aber auch ihre Schwäche. Er hat eine Abneigung gegen das Perverse, Unnatürliche, und doch heißt es in dem Fragment über die Natur: „Auch das Unnatürliche ist Natur." Daß dieser Kanon der Natur nicht ausreicht, um eine feste Grenze nach unten hin, gegen das Widernatürliche, zu ziehen, daß der, der nicht über die Natur hinauswill, wenigstens in der Theorie an dem Begriff der Natur keinen Schutz gegen die Unnatur hat, diese Beobachtung läßt sich sogar an gelegentlichen Äußerungen Goethes machen. Zum Kanzler von Müller hat Goethe nach dessen Bericht gesagt: „Er entwickelte, wie diese Verirrung (die Knabenliebe) eigentlich daher komme, daß nach rein ästhetischem Maßstabe der Mann immerhin weit schöner, vorzüglicher, vollendeter als die Frau sei. Ein solches einmal entstandenes Gefühl schwenke dann leicht ins Tierische, Grobmaterielle hinüber. Die Knabenliebe sei so alt wie die Menschheit, und man

könne daher sagen, sie liege in der Natur, ob sie gleich gegen die Natur sei." Aber „was die Kultur der Natur abgenommen habe, dürfe man nicht wieder fahren lassen, es um keinen Preis aufgeben." An dieser Äußerung ist ganz deutlich, daß der auch von Goethe gesuchte Schutz gegen Verirrungen auch für ihn nicht in der Natur liegt. Im ganzen aber bleibt Goethes Lebensanschauung innerhalb der Natur. In diesem Bereiche beobachtet er scharf, denkt klar und lebt der Natur gehorsam. Der ganze Bereich des sittlichen Lebens wird in die Natur eingeschlossen.

Am schärfsten dargestellt ist dieser Gedanke in den Wahlverwandtschaften. Der Vergleich gesellschaftlicher, geschichtlicher Entwicklungen mit einem chemischen Prozeß soll die unvermeidliche Notwendigkeit des geschichtlichen Verlaufs nach dem Charakter der gegebenen Elemente veranschaulichen. So zeigt die ganze Anlage der Erzählung, wie unaufhaltsam die Entwicklung eintreten muß, wenn einmal die Elemente beisammen sind. Damit soll keineswegs Freiheit, Verantwortlichkeit und Schuld geleugnet werden. Fatalistisch ist das Ganze nicht gemeint, denn nicht der Zwang äußerer Verhältnisse führt wie ein fremdes Schicksal das Ergebnis herbei. Die Notwendigkeit liegt in den Charakteren selbst. Mit unvermeidlicher Entwicklung vollzieht es sich nicht außer ihnen und neben ihnen, sondern durch sie. Der sich entwickelnde Charakter selbst ist jedes Einzelnen Geschick. Freiheit und Notwendigkeit liegen ineinander. In dieser Beziehung sind die beiden Paare einander gegenübergestellt. In Eduard und Ottilie wirkt die Macht der naturhaften Anziehungskraft. Der Hauptmann und Charlotte befreien sich, aber auch diese Befreiung ist nichts anderes als die Entwicklung ihres Charakters. Hier ist alles Natur. Die Notwendigkeit, die sich vollzieht, kommt ganz von innen heraus! Das ist eine plastische Darstellung des spinozistischen Freiheitsbegriffs. Denn diese Freiheit besteht in nichts anderem als darin, daß sich jeder einzelne nach der Notwendigkeit seiner eigenen Natur entwickelt. Sein Gesetz und sein Geschick entsteht aus ihm selbst. Die Charaktere bekommen dadurch etwas Blasses, überwiegend sind die Typen wenig individualisiert, so daß die Personen zum Teil nicht einmal Namen bekommen. Das ist kein Zufall. Die Macht, die hier regiert, ist nicht wie bei den Idealisten die Vernunft, sondern die Natur, der jedes Individuum sich unterordnen muß. Goethe hat in ganz gelegentlichen Äußerungen seine eigene Lebensführung nach dieser Regel beurteilt. Ein Beweis,

mit welchem Maße dieser Freiheitsbegriff nicht nur Stimmung, sondern Überzeugung war. Es ist seine Aufgabe, zu „beharren in seinem Charakter bis zum Gipfel des menschlichen Daseins". Weil jeder mit seiner Individualität seinen Charakter empfängt, dem er nicht entfliehen kann, so empfängt er mit seiner Individualität seinen Beruf und sein Geschick; er trägt sein Gesetz, seine Regel in sich.

„Wirst keine Regel da vermissen;
Denn das selbständige Gewissen,
Ist Sonne deinem Sittentag."

So lautet das Sittengesetz: Werde, was du bist. Was bei dieser Lebensanschauung der Mensch andern gibt, ist die Darstellung seiner Person. Er gibt, sagt Goethe, durch die Darstellung seiner Person alles. Auch deshalb ist es nicht zufällig, daß das Theater als Symbol der Welt erscheint. Eben weil es sich um Darstellung handelt, so können „die Bretter die Welt bedeuten". Indem der Mensch sich andern darstellt, gibt er, was er zu geben hat. Ein Kunstwerk will genossen, eine Gestalt will betrachtet sein. Auch hierin verrät sich das beherrschende ästhetische Interesse. Den Dichter interessieren die Menschen als Gestalten nach ihrer ästhetischen Wirkung. Wie der einzelne Mensch, so bildet auch die Menschheit ein künstlerisches Ganze. Dieser Gedanke war alt. Goethe nimmt ihn auf. „Nur alle Menschen machen die Menschheit aus; wenn einer nur das Schöne, der andre nur das Nützliche befördert, so machen beide zusammen erst einen Menschen aus." „Die Menschheit zusammen ist erst der wahre Mensch, und der Einzelne kann nur froh und glücklich sein, wenn er den Mut hat, sich im Ganzen zu fühlen."

Aber zu einem wirklichen Verständnis der Geschichte hat es Goethe bei dieser Lebensanschauung nicht gebracht. Die Natur blieb seine Schranke. Über sie hinaus ist er in seinem Denken und in seinem Leben nicht gekommen. Die Befangenheit in dem Gedanken der organischen Entwicklung, den die Natur ihm bot, ist der Grund seiner Verständnislosigkeit der Geschichte gegenüber. Schon dem größten Historiker seiner Zeitgenossen, Niebuhr, ist diese Schranke aufgefallen. Und auch Ranke hat bemerkt, daß es für den alten Goethe eigentlich nur Literatur gab. Diese Verständnislosigkeit der Geschichte gegenüber hatte nicht nur darin ihren Grund, daß die Wurzeln seiner Bildung in der Aufklärung lagen, der tiefste Grund

war sein Naturalismus. Freilich hat er manches tiefe Wort auch über die Geschichte gesagt:

„Wer nicht von dreitausend Jahren
Weiß sich Rechenschaft zu geben,
Bleibt im Dunkeln unerfahren
Muß von Tag zu Tage leben."

Oder: „Über Geschichte kann niemand urteilen, als wer an sich selbst Geschichte erlebt hat." Aber er denkt dabei doch immer an die Geschichte der Kunst und Wissenschaft. An seinem pessimistischen Urteil über die Kirchengeschichte war Gottfried Arnold schuld. Aber auch der Weltgeschichte stand er ohne tieferes Verständnis gegenüber. Deswegen beteiligte er sich auch nicht an der Politik. Er hat die größte geschichtliche Bewegung ohne einen tieferen persönlichen Anteil erlebt und darum doch eigentlich nicht erlebt. Trotz der Unbändigkeit der Genieperiode blieb ihm alles eigentlich Revolutionäre innerlich zuwider. Für die französische Revolution hat er nicht nur keine Sympathie, sondern auch kein Verständnis gehabt. Die poetische Verarbeitung ihrer Anregungen ist flach und schwach. Ebensowenig Verständnis hatte er für die Erhebung der Befreiungskriege; denn auch in ihr lag ein revolutionärer Trotz, der ihm unheimlich war. Der Sturm der Napoleonischen Zeit störte die geruhige Entwicklung von Kunst und Wissenschaft. Er hat deswegen dem deutschen Volk weder in seiner Not noch in seiner Erhebung ein wegweisendes Wort zu sagen gewußt. Diese stürmischen Bewegungen durchbrechen die Stetigkeit der organischen Entwicklung, an der ihm in der Natur so viel gelegen war. Er war und blieb eine konservative Natur, ein Aristokrat durch und durch. Für die Mehrheit hat er nur verächtliche Worte gehabt. „Nichts ist widerwärtiger als die Majorität." „Im höheren Sinne haben wir nicht viel Vertrauen auf sie." Dies war der Aristokratismus der Bildung und des Genies. Es war mehr, es war die Abneigung gegen alle Gesetzlosigkeit; in das Gebot: Lerne gehorchen, faßt sich für ihn alle Pflicht zusammen. Trotz alles Drängens auf die Tat hat er selbst in die geschichtliche Bewegung weder durch Wort noch durch Tat eingegriffen. Er blieb ein Zuschauer und ein solcher, den das gewaltige Schauspiel nicht tief bewegte. Noch im Jahre 1830 beschäftigte ihn ein wissenschaftlicher Streit ernstlicher als der Ausbruch der französischen Revolution. Wenn das deutsche Volk ein Volk von Dichtern und Denkern blieb und auch nach den Befreiungskriegen in

ein tatenloses Stilleben zurücksank, so fällt ein Teil der Schuld auch auf Goethe.

Goethes Lebensanschauung blieb individualistisch. Ihn interessierte nur das Individuelle, Konkrete, Eigentümliche im Gegensatz gegen das Allgemeine, aber auch im Unterschied vom Sozialen. Die Natur „scheint alles auf Individualität angelegt zu haben." Deswegen kommt es ihm nicht auf die Gleichmäßigkeit, sondern auf die Mannigfaltigkeit und Fülle der Gestalten an. Nur nach einer Regel und nach seiner Regel soll jeder sich entwickeln. Das ist nicht nur die Moral des Genies oder das Recht der schönen Individualität. „Der geringste Mensch kann komplet sein, wenn er sich innerhalb seiner Fähigkeiten und Fertigkeiten bewegt. Aber selbst schöne Vorzüge werden verdunkelt, wenn jenes unerläßlich geforderte Ebenmaß abgeht."

Die Verfolgung dieses Lebensideals ist dargestellt in Wilhelm Meisters Lehrjahren, und dieses Buch hat den entscheidenden mächtigen Einfluß ausgeübt, durch den Goethes Ethik geschichtlich bedeutsam geworden ist. Hier wird die Ausbildung einer Individualität durch die mannigfaltigsten Verhältnisse geschildert an einem Manne, der gar kein anderes Ziel verfolgt als das, sich selbst zu bilden. Dieser erste deutsche Bildungsroman schildert wie ein Charakter sich bildet in dem Strom der Welt. „Mich selbst ganz wie ich da bin auszubilden, das war dunkel von Jugend auf mein Wunsch und meine Absicht." Die Moral der Aufklärung wird getadelt an den vielen, denen „es nur um Hausmittel zum Wohlbefinden oder um Rezepte zur Glückseligkeit zu tun ist." Ein wahrhaft ethisches Streben wird nur in denen anerkannt, denen es um ihre Bildung zu tun ist. Dabei ist nicht nur an intellektuelle oder moralische Bildung gedacht. Der Ausbildung des Geistes steht als etwas Höheres die Ausbildung der Persönlichkeit gegenüber, und zwar liegt es Goethe auch an der äußeren, ästhetischen, gesellschaftlichen Bildung, an der vornehmen Lebenskunst, an der Routine, sich im Verkehr zu geben. Darum muß der Held nicht nur mit der Schauspielerwelt, sondern auch mit dem Adel in Berührung kommen. Das Lebensideal ist ästhetisch. Wie die Natur, so wird auch der Mensch als Kunstwerk, als Gestalt betrachtet. Das Ziel der Bildung ist darum Harmonie, Schönheit, gleichmäßige Ausbildung aller Anlagen und Kräfte zu einer geschlossenen Persönlichkeit. „Ein Geschöpf ist schön, wenn es zu dem Gipfel der natürlichen

Entwicklung gelangt ist." Darum ist Schönheit das Ziel jeder Entwicklung. „Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt — wenn das harmonische Behagen ihm ein reines, freies Entzücken gewährt, dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Wesens und Werdens bewundern."

Damit geht alle Tätigkeit des Menschen rein nach innen, auf Selbstbildung. Seine Person ist sein Lebenswerk, er macht sich selbst. Die mannigfaltigen Verhältnisse, in die er gestellt wird, die Personen, mit denen er zusammengeführt wird, bilden ihn. Dadurch erhält der Lebenslauf einen Anstrich von Passivität. Wilhelm Meister und Tasso, Werther und Faust tun nichts, sondern sie werden etwas, sie handeln nicht, sondern sie machen Erfahrungen. Ihr ganzes Tun besteht darin, die Eindrücke, die auf sie einwirken, zu verarbeiten, in sich auszugleichen, sich selbst durch sie zu bilden. Sie sind keine Helden, sie wirken nicht, sondern lassen auf sich wirken. Man hat diese Passivität der Männer bei Goethe verschieden erklärt. Sie ist die Folge seines Lebensideals. Es ist das volle Gegenteil des souveränen Machtbewußtseins des Idealisten. Bei Fichte legt ein schöpferisches, herrisches Ich der Welt sein Gesetz auf, es schafft die Natur und bezwingt die Menschheit. Bei Goethe geht die Macht nicht aus dem Ich hervor, sondern aus der Welt. Dieses Ich gestaltet die Dinge nicht, sondern die Welt gestaltet es. Auch in dieser Darstellung der Selbständigkeit und der Macht der Welt gegenüber dem eindrucksfähigen und empfänglichen Ich zeigt sich der Realismus im Unterschied etwa von dem Idealismus Schillers, der an Humboldt schreiben konnte: „Im Grunde sind wir ja beide Idealisten und würden uns schämen, uns nachsagen zu lassen, daß die Dinge uns formten, und nicht wir die Dinge." Darum kommt auch in Wilhelm Meister viel mehr das äußere Leben zur Darstellung und viel weniger als im Werther das innere Leben des Helden. Und wenn es die Welt ist, die den Helden bildet, so zeigt sich darin der Abstand des Entwicklungsromans von den pietistischen, religiösen Entwicklungsgeschichten, die er abgelöst hat. Wir befinden uns in diesem Roman auf dem entgegengesetzten Pol des geistigen Lebens Deutschlands. Im Mittelpunkt dieser Geschichte steht nicht die Kirche, sondern das Theater. Im ursprünglichen Entwurf erscheint es sogar als das einzige Bildungselement. Noch war die Illusion, daß das Theater das Bildungsmittel der Nation sei, nicht überwunden. Das Milieu,

in welchem Meister sich bewegt, zeigt die Armut und Enge des damaligen deutschen Lebens, aber auch den begrenzten Horizont Goethes gerade dadurch am klarsten, daß von dem ganzen Reichtum des Volkslebens nur das Theaterleben zur Darstellung kommt; denn die Schilderung der höheren Gesellschaftskreise, die als Ergänzung daneben tritt, ist blaß und schematisch. Die Adligen werden nicht wirklich individualisiert und charakterisiert. Nur ein Zug ist diesen beiden Lebenskreisen gemeinsam: wir finden sie nicht bei der Arbeit. Wenn es richtig ist, daß der Roman das Volk da suchen soll, wo es zu finden ist, nämlich bei seiner Arbeit, so ist dieser Roman keine wirkliche Darstellung des Volkslebens und der Welt. Aber das gilt von allen Helden der Goetheschen Dichtung, auch Werther finden wir nie bei der Arbeit, ebensowenig arbeiten die Männer und Frauen in den Wahlverwandtschaften. Faust lernen wir erst in dem Augenblick kennen, wo er die Arbeit hinter sich hat, und wir müssen ihm glauben, daß er alles studiert hat mit heißem Bemühn. Das ist kein Zufall. Für alle diese Menschen gibt es nur eine einzige Aufgabe, nämlich die Aufgabe, sich selbst zu bilden. Darum erscheint die akademische Freiheit, die durch keine Pflicht in dieser adligen Beschäftigung gestört wird, als notwendige Bedingung der Bildung. Der Lebenskreis ist aristokratisch, kein Blick fällt auf die arbeitenden Schichten des Volkes. In einer Welt, in der das Theater der Mittelpunkt ist, haben sie nur den Wert von Statisten. Der Beruf ist nicht die wahre Aufgabe des Menschen. Der Abscheu, den die Genieperiode schon vor dem Wort Beruf empfand, ist in Goethes Dichtung nicht überwunden. Alle nach außen gehende Arbeit ist gegenüber der ungehinderten Ausbildung der Persönlichkeit minderwertig. Das gilt auch von der intellektuellen Bildung. Dieser Gedanke beherrscht auch den ersten Teil des Faust. Die intellektuelle Bildung, die Wissenschaft hat Faust schon hinter sich. Aber das ist nur ein geringer Teil dessen, was dem Menschen von der Natur beschieden ist. „Armer Mensch, an dem der Kopf alles ist," sagt der junge Goethe. Und in derselben Stimmung beginnt Faust Vernunft und Wissenschaft zu verachten.

„Was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,
Will ich in meinem innern Selbst genießen,
Mit meinem Geist das Höchst' und Tiefste greifen,
Ihr Wohl und Weh' auf meinen Busen häufen,
Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern."

Damit ist der Gesichtspunkt, der den ersten Teil regiert, angegeben. Der Genuß des Lebens, der als Inhalt und Ziel des Lebens angesehen wird, ist keineswegs Genuß im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Nicht Glück will Faust genießen, sondern das Leben mit allen Erfahrungen, die es bietet; um sie alle in sich zu verarbeiten, und sich durch sie allseitig zu bilden. Auch dies ist bei Goethe ein regelmäßig wiederkehrender Gedanke.

„Kein Stündlein schleiche dir vergebens:
Benutze, was dir widerfahren!
Verdruß ist auch ein Teil des Lebens."

Mit dieser Reflexion beschwichtigt er schmerzliche Erfahrungen:

„Alles geben die Götter, die Unendlichen,
Ihren Lieblingen ganz:
Alle Freuden, die unendlichen,
Alle Schmerzen, die unendlichen, ganz."

Indem der Mensch alles erfährt und genießt, was die Welt und das Leben zu bieten hat, alles, was sich wünschen läßt, verarbeitet, wird er zu einem vollkommenen Menschen, der in vollendeter Harmonie alles in sich darstellt, was von Kräften in der Welt wirkt. „Würde ihn Herrn Mikrokosmus nennen," Ausdruck wie Gedanke stammt aus der Renaissance. Aus dieser Bestimmung folgt der Drang ins Unendliche, wie er an Faust dargestellt wird. Er will alles wissen, alles können, alles haben, alles erleben, alles genießen. Er ist unersättlich und er will auch nicht satt werden, er verabscheut den Zustand des Saturierten, des Philisters, der dem Teufel gehört.

„So tauml' ich von Begierde zu Genuß,
Und im Genuß verschmacht' ich nach Begierde."

Nichts genügt ihm, nichts befriedigt ihn. Dieses ewige Unbefriedigtsein quält ihn, und doch will er nicht darüber hinaus. Dieser Drang ins Grenzenlose ist für den Idealismus charakteristisch. Er ist bei Goethe nur nicht wie bei Kant und Fichte ein unbegrenztes Denken und Wirken, sondern ein unersättliches Verlangen, ein Durst nach Wissen, eine Gier nach Genuß, ein Jagen nach Erleben und Erleiden. Es ist nicht eine nie rastende Aktivität, sondern eine nie ausgefüllte Empfänglichkeit.

„Könnt ich doch ausgefüllt einmal
Von dir, o Ewiger, werden,
Ach, diese lange, tiefe Qual,
Wie dauert sie auf Erden."

Aber ganz nach dem Rezept von Kant wendet sich diese Sehnsucht nicht über die Welt hinaus, sondern auf die Welt. Goethe befolgt auch hier seine Regel:

„Willst du ins Unendliche schreiten,
Geh nur im Endlichen nach allen Seiten."

Und so muß Faust durch die Welt gejagt werden. Er sehnt sich nach einem Augenblick, zu dem er sprechen kann: „Verweile doch, du bist so schön," d. h. nach einem Augenblick Ewigkeit. Und es liegt im Wesen der Sache, daß er ihn in der Zeit nicht finden kann. Darum bleibt ihm nichts übrig als die schmerzliche Befriedigung, beständig unbefriedigt zu sein und sich schadlos zu halten an dem Spott über den Philister, der sich behaglich fühlt; mag es nun Wagner sein oder die Zecher in Auerbachs Keller. Es ist die Stimmung, die mit wechselndem Inhalt das ganze Geschlecht des Idealismus und der Romantik erfüllt: der Geist, der von der Ewigkeit abgeschnitten ist, jagt ruhelos und ziellos durch die Zeit. Und diese Ruhelosigkeit ist seine Qual und zugleich sein Stolz. Denn er ist das Zeichen seiner Größe. Er empört sich gegen den ewigen Gesang: entsagen sollst du, du sollst entsagen, und doch ist das letzte Wort dieser ganzen Weltanschauung wieder Entsagung; eine Entsagung, in der eine Befreiung von dieser Brunst des Begehrens liegt. Der Verzicht ist eine Erlösung von der Qual des Willens. Der Pessimismus Schopenhauers hat hier seine Wurzeln und wirft seinen Schatten voraus.

Die Entsagung, von der hier die Rede ist, ist der Verzicht auf vollkommene Entwicklung. Deutlich hat Goethe gesehen, daß der hereinbrechenden Zeit „jenes unerläßlich geforderte Ebenmaß abgehen werde. Dieses Unheil wird sich in der neueren Zeit noch öfters hervortun, denn wer wird wohl den Forderungen einer durchaus gesteigerten Gegenwart in vollster Weise genug tun können?" So schließt diese Lebensanschauung in Resignation.

Von vornherein trieb ihn die Unterordnung unter die Natur zur Ergebung. Das hat schon Schiller in seiner Schilderung des Goetheschen Realismus treffend hervorgehoben: „Wenn man den Realisten fragt: warum tust du, was recht ist, und leidest, was notwendig ist, so wird er im Geist seines Systems darauf antworten: weil es die Natur so mit sich bringt, weil es so sein muß." Die Natur fordert Gehorsam und darum Ergebung. Schon der junge Goethe hat in dem Fragment die Geheimnisse für diese

Notwendigkeit der Selbstüberwindung den großartigsten Ausdruck gefunden:

„Wenn einen Menschen die Natur erhoben,
Ist es kein Wunder, wenn ihm viel gelingt;
Man muß in ihm die Macht des Schöpfers loben,
Der schwachen Ton zu solcher Ehre bringt;
Doch wenn ein Mann von allen Lebensproben
Die sauerste besteht, sich selbst bezwingt,
Dann kann man ihn mit Freuden andern zeigen,
Und sagen: das ist er, das ist sein eigen.
Denn alle Kraft dringt vorwärts in die Weite,
Zu leben und zu wirken hier und dort;
Dagegen engt und hemmt von jeder Seite
Der Strom der Welt und reißt uns mit sich fort.
In diesem innern Sturm und äußern Streite
Vernimmt der Geist ein schwerverstanden Wort:
Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet."

Dieser Zug verstärkte sich, je mehr der Überschwang der Genieperiode durch den Realismus der Natur gebändigt wurde. Diesen Prozeß drücken die bekannten Verse aus:

„Und solang du das nicht hast,
Dieses Stirb und Werde,
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde."

Mit der Mystik, die der alte Goethe zum Teil aus dem Orient immer tiefer in sich eindringen ließ, stellt sich auch der Gedanke der Wiedergeburt ein. Man darf ihn nicht verchristlichen. Hier ist nicht von Buße und Glauben die Rede. Und doch klingen gerade bei den großen Theologen seiner Zeit verwandte Gedanken an.

An der poetischen Darstellung Goethes bildete sich die Theorie vom absoluten Wert des Individuums und von seinem Recht, sich auszuleben und darzustellen. In dieser Richtung hat Goethes Lebensideal, besonders aber seine Darstellung in Wilhelm Meister entscheidenden Eindruck gemacht. Weil der Gedanke nicht vereinzelt dastand, sondern vorbereitet war, weil die Verhältnisse in der jungen Generation von Dichtern und Schriftstellern der praktischen Durchführung entgegenkamen, so wirkte er mächtig. An ihm bildete sich die praktische Haltung und die ethische und ästhetische Theorie der romantischen Schule.

Die ästhetischen Gesetze des künstlerischen Schaffens waren ihnen die Weltgesetze. Naturgesetze und ethische Gesetze ordneten sich dem Gesetz der Schönheit ein. Von hier aus empfingen die sich bildende Naturphilosophie und die Ethik Anregungen. Die Disposition für dieses Lebensideal zeigt sich in der Persönlichkeit und den Dichtungen Tiecks, in Friedrich Schlegels Tendenzen und Entwicklung, in Schellings Philosophie und nicht zum wenigsten in dem Kreise der Frauen, die den Romantikern nahe standen, besonders in Karoline Schlegel. In diesen Kreisen zeigt sich das schrankenlose Streben nach Leben und Glück, verbunden mit einer großen Freude am ästhetischen Genuß. Das Leben als ein Kunstwerk aufzufassen, die Ethik in die Ästhetik einzuordnen, war zu einer Zeit ein durchschlagender Gedanke, in der die literarischen und besonders die ästhetischen Interessen die einzigen allgemeinen waren. Der gemeinsame Gegner aller dieser Kreise war die Moral der Aufklärung, die Moral, die die Tugend als Mittel zur Glückseligkeit, Nützlichkeit, Anstand und Gesundheit empfahl, die niemals hinauskam über ein Abwägen zwischen Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Lohn.

Der eigentliche Ethiker der Romantiker wurde Schleiermacher. Bei ihm finden sich nun alle charakteristischen Gedanken der Ethik Goethes wieder, und zwar am deutlichsten in den Monologen. Auch er sucht den „Wert des Lebens", das Glück nicht in einem jenseitigen Gut, für das das Leben nur Mittel oder Bedingung wäre: das Leben muß seinen Wert in sich selbst tragen. Er teilt mit Goethe das Interesse für das Individuelle, die Freude am „Eigentümlichen". Die Monologen gehen aus von dem Gedanken, daß der Wert des Lebens weder im Genuß, noch in Werken, die man zurückläßt, noch in Kenntnissen, die man sammelt, sondern in dem, was man selber ist, besteht. Sich selbst zu bilden, ist auch in den Monologen die eine und einzige Lebensaufgabe des Menschen. Auch Schleiermacher sieht in der harmonischen Durchbildung der Individualität das Ziel des Menschen. Auch ihm ist „klar geworden, daß jeder Mensch auf eigne Art die Menschheit darstellen soll, in eigner Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare." So teilt er auch den Unterschied Goethes von Kant. Auch für ihn ist das Sittengesetz nicht ein allgemeingültiges, sondern jeder Mensch trägt sein individuelles Gesetz in sich. So will er den Zweck des Menschen nicht außer ihm suchen: jeder ist sich selbst Zweck, und das Sittengesetz lautet: Du sollst sein, was du bist: Ausbildung der persönlichen

Eigentümlichkeit ist die Lebensaufgabe. Auch in den Reden über die Religion und den Monologen ist dies Bedürfnis nach Gemeinschaft so begründet, daß jeder Mensch für sich einseitig ist, und nur ihre Gesamtheit ein vollkommenes Ganze bildet. Das „Universum" ist ein geschlossenes Kunstwerk, in dem jedes Wesen ein Glied bildet.

Darum geht auch für Schleiermacher die Tätigkeit des Menschen nach innen, er bildet und gestaltet sich selbst. Das Resultat dieser Selbstbildung stellt sich dar im „darstellenden Handeln", das bei Schleiermacher eine so große Rolle spielt. Das darstellende Handeln ist künstlerisch. Also auch hier ist die Ethik rein ästhetisch. Der Mensch bildet sich selbst, und zwar zu einem Kunstwerk, und als solches stellt er sich dann dar. Hierin finden sich alle wesentlichen Grundzüge der Ethik Goethes wieder. Allein der Darstellung des Kunstwerkes, zu dem man sich selbst gebildet hat, gibt nun Schleiermacher noch eine andere Wendung. „Es ist das höchste für ein Wesen wie meines, daß die innere Bildung auch übergeht in äußere Darstellung, denn durch Vollendung nähert jede Natur sich ihrem Gegensatz. Der Gedanke, in einem Werk der Kunst mein inneres Wesen, und mit ihm die ganze Ansicht, die mir die Menschheit gab, zurückzulassen, ist mir wie die Ahnung des Todes. Ließ ich ihn aber reifen und vollkommen werden das Werk: so müßte dann, so wie das treue Ebenbild erschiene in der Welt, mein Wesen selbst vergehn; es wäre vollendet." Nach diesen Worten besteht also die Darstellung, in der das Leben sein Ziel erreicht, in der Tat in einem Buch. Der Gedanke ist keineswegs zufällig. Wirklich hat sich Schleiermacher unter dem Einfluß von Wilhelm Meister eine Zeitlang mit dem Gedanken getragen, einen Roman zu schreiben, in dem er alles, was er vom menschlichen Leben verstehe, vorbringen wollte. Nichts ist für die romantische Ethik charakteristischer als dieser scheinbar geringfügige Zug. Wie sich diese ganze ethische Theorie nach der Analogie des künstlerischen Schaffens gebildet hat, so mündet sie wieder darin ein: eine Dichtung ist schließlich die Tat, in der der Mensch sich darstellt. Dieser kleine Ausgang des großartig angelegten Gedankenganges ist die ganz korrekte Folge der Ablehnung des Zweckgedankens und im Zusammenhang damit des Versuches, eine Ethik ohne ein jenseitiges Ziel anzulegen. Mit Klarheit und Energie betont Schleiermacher im Anschluß an Goethe, daß die ganze Kulturentwicklung wertlos ist gegenüber der Ausbildung des persönlichen Geistes und eines Ganzen persönlicher Geister. Wenn es aber, wie

Goethe und Schleiermacher betonen, wirklich richtig ist, daß nicht der formelle Verlauf der Geschichtsentwicklung, nicht der Fortschritt in äußerlicher Technik und sachlichen Gütern, sondern allein die Ausbildung des Menschen der Zweck seines Lebens, und die Heranbildung eines Ganzen durch die einzelnen der Zweck der Geschichte ist, so ist die notwendige Ergänzung dieses Gedankens die jenseitige ewige Erhaltung der Person.

Der Gedanke, den Schleiermacher statt dessen einführt, ist ein Surrogat von geringem Wert. An die Stelle der Persönlichkeit, deren Heranbildung zum Gliede eines Ganzen doch das Ziel der Geschichte sein sollte, tritt ein literarisches Produkt, in dem sich der Mensch darstellt. Hiermit geht er offenbar noch hinter die Gedanken zurück, die er zu Anfang abweist, und läßt den schönen Gedanken, mit dem er beginnt, wieder fallen. Schleiermacher hat der Ethik die Aufgabe zugewiesen, nicht nur die Gesetze des einzelnen Menschen festzustellen, sondern die Gesetze des Geschichtslaufs. Die Ethik ist die Philosophie der Geschichte. Sie soll Sinn und Ziel der Geschichte erklären. Die Geschichte ist das „Bilderbuch" der Ethik, wie diese das „Formelbuch" der Geschichte ist. Es würde sich zeigen lassen, daß ihm die Durchführung dieses großartigen Gedankens deswegen nicht gelungen ist, weil er über die ästhetische Form der Ethik, wie sie Goethe angeregt hat, nicht hinausgekommen ist. Denn die rein ästhetische Betrachtung des menschlichen Lebens und der Geschichte führt notwendig zu Widersprüchen.

Der Grund, um deswillen Goethe den Menschen nach ästhetischen Gesichtspunkten betrachtete, war die Abneigung dagegen, dem geschichtlichen Leben einen außer ihm liegenden Zweck zu geben. Er stellt ein Lebensideal dar, das auch dann Sinn hat, wenn das Leben des Lebens Zweck ist, wenn es also nicht den Charakter der Vorbereitung für ein jenseitiges Ziel oder des Mittels für einen äußeren Zweck trägt. Aber gerade das ästhetische Lebensideal, das er ausgebildet hat, fordert, wenn es durchgeführt werden soll, ein jenseitiges Ziel. Dieser Widerspruch erinnert daran, daß die Lebensaufgabe des Menschen und das Ziel der Geschichte für die ästhetischen Maßstäbe inkommensurabel ist.

Aber Goethe hatte damit noch nicht sein letztes Wort gesprochen. Der Verlauf der Geschichte blieb auch auf ihn nicht ohne Einfluß. Seine Lebensanschauung wurde zur Mystik, aber nicht zu christlicher, sondern orientalischer Mystik. Immerhin ist es merkwürdig genug

und kein Zufall, daß auch die Religion des Realismus wie die des Idealismus in Mystik überging und daß der Ton, in den sie ausklang, wie beim Idealismus Resignation war. Darin kam zutage, daß schließlich seine Weltanschauung aus derselben Wurzel erwuchs, wie der Idealismus. Die großen Deutschen, Luther und Stein, Friedrich der Große und Bismarck, so verschieden die Richtung war, in der sie wirkten, waren doch alle nicht Idealisten, sondern Realisten. Auch Goethe war Realist, wenn auch nicht in ausschließendem Sinne. Denn wenn man das Verständnis der Natur vom menschlichen Geiste aus als die Grundtendenz des deutschen Idealismus bezeichnen will, so war Goethes Naturanschauung mit dem Idealismus innerlich verwandt. Sie hat das große Verdienst gehabt, das deutsche Volk vor dem Materialismus zu schützen, und jede Naturphilosophie, die der Geistesart des deutschen Volkes entsprechen soll, muß an die Grundgedanken von Goethes Naturphilosophie anknüpfen. Denn in seiner Naturanschauung besteht seine Größe von der Lyrik des jungen Goethe ab bis zu der Gedankendichtung des alten.

Zunächst freilich fanden seine Anregungen durch Schelling eine Ausführung, die sehr bald überwunden war. Aber der tiefste Grund dieses Mißlingens lag in der monistischen Schranke der Naturanschauung Goethes, die in ihrer religiösen Grundstimmung zum Vorschein kam.

Drittes Kapitel.

Die Naturphilosophie.

Goethes Leben in der Natur und Spinozas Denken über die Natur machten darum einen so starken Eindruck auf die junge Generation, weil sie einem Bedürfnis entgegenkamen, welches durch den Idealismus nicht befriedigt, sondern nur vertieft war. Die deutsche Aufklärung war spiritualistisch. In dieser dünnen Luft konnte das neue Geschlecht nicht mehr atmen. In dem Unbehagen darüber verstanden sich Hamann und Goethe. Arndt hat dieser Stimmung wiederholt kräftig Ausdruck geliehen; er war ein durchaus natürlicher Mensch und sprach die populäre Abneigung gegen

die Übergeistigkeit der Aufklärung rücksichtslos aus. In dieser Beziehung hatte auch Jacobi die Aufklärung nicht überwunden, darum genügte seine Glaubensphilosophie weder Goethe noch Hamann. Diese spröde Ablehnung der Natur ließ die Naturalisten und die Christen unbefriedigt. Auch Kants Weltanschauung war zwiespältig geblieben, und was noch schlimmer war, der Gegensatz von Natur und Geist, Wille und Trieb war der Grundzug seiner Moral. An dieser Stelle kam die Verwandtschaft des Idealismus mit der Aufklärung zum Vorschein. Am stärksten prägte sich dieser Zug bei Fichte aus. Seine Philosophie war eine rücksichtslose Vergewaltigung der Natur. Auch den Rest der Natur, der allen Auflösungsversuchen Kants Widerstand geleistet hat, hatte Fichte durch die Gluthitze seines Idealismus in seiner Retorte verdampfen lassen. Männer wie Friedrich Schlegel, der in überbildeter Reflexion lebte, und an dem Steffens mit Erstaunen bemerkte, wie fremd ihm die Natur war, ließen sich diese Übersteigerung des Idealismus gefallen; aber die Natürlichkeit unverbildeter Menschen sträubte sich gegen diese Unnatur. Der Widerwille gegen die Blutlosigkeit der Aufklärung war es, der zu Spinoza trieb. Als nun mit Goethe ein überlegener Antipode des Idealismus auftrat, brach dieser Gegensatz durch. Er richtete sich zunächst gegen Fichte. „Er muß keinen Baum, kein Tier, am allerwenigsten eine reiche Gegend jemals lebendig aufgefaßt haben!" rief Steffens aus; und er sprach der jüngeren Generation aus dem Herzen, wenn er bekannte, daß ihm eine solche Philosophie völlig fremd sei, und daß er sie um so mehr von sich abweisen müsse, je genauer er sie kennen lernte. Das trieb ihn, wie er durch Spinoza gebildet war, zu Schelling, denn dieser Jünger Fichtes sprach es rücksichtslos aus, daß die idealistische Auffassung der Natur „in den abenteuerlichsten Unsinn ausarte, wovon die Beispiele bekannt sind". Damit war Fichte gemeint.

Die Abneigung gegen den Idealismus hatte auch religiöse Gründe. Die vermeintliche Erhabenheit über die Natur erschien Schelling als ein frevelhafter Hochmut. „Ist doch die Natur der einzige Damm gegen die Willkür des Denkens und die Freiheit der Abstraktion." Ebenso scharf protestierte Baader gegen den Charakter der Göttlichkeit und die schöpferische Macht, die Fichte dem menschlichen Geiste beilegte. Darum wurde der Idealismus auch aus ethischen Gründen abgelehnt. Auch dies hat Schelling am kräftigsten ausgesprochen; er setzte hiermit Hamanns Kampf gegen die Aufklärung

fort. „Ihr habt die Natur geschmäht, daß sie Sinne eingesetzt und den Menschen nicht nach dem Muster eurer Abstraktionen geschaffen; ihr habt seine Natur geschändet und verstümmelt, damit sie euch gerecht werde, und mit viel frecherem Wahnsinn gegen sie gewütet als die sich in früheren Zeiten selbst verschnitten um der Seligkeit willen." Er sprach zugleich im Sinne Hamanns, Goethes und Spinozas, wenn er behauptete, daß die erhabensten Äußerungen der Seele ohne eine kräftige Sinnlichkeit tot und unwirksam für die Welt sind, und daß, wer die Leidenschaften ausrottet, zugleich der Tugend ihren Stoff nimmt. Die sittlichen Forderungen sollen nicht nur Gebote, sondern die Natur der Seele sein. Damit war der Idealismus an seiner tiefsten Wurzel, in der Ethik, getroffen. Auf der ganzen Linie drang das Losungswort des Sturmes und Dranges durch: Zurück zur Natur! Aber die Natur, die man suchte, war nicht die seelenlose, tote Natur der französischen Aufklärung. Der Widerwille gegen diesen Götzen, der schon den jungen Goethe erfüllt hatte, war durch den Idealismus nur gesteigert worden.

Mit derselben Energie wie gegen die Unnatur richtete sich die neue Bewegung gegen die mechanische Naturanschauung. In dieser Beziehung schloß sie sich an Kant an, an seine naturphilosophischen Schriften und an die Kritik der Urteilskraft. Durch das Resultat, mit welchem diese schließt, sagt z. B. Baader, „gibt uns Kant das erhabene, beinahe möchte man sagen, kühne Dokument der ursprünglichen Würde der Menschennatur wieder, welches seit Jahrtausenden unter Schutt begraben und mit Aberglauben überbaut dalag." Für die ganze Folgezeit, von Goethe und Schelling ab, galt das Urteil, welches übrigens schon Fichte ausgesprochen hatte, daß die Kritik der Urteilskraft das eigentlich geniale Werk Kants sei. Den Mut zur Überwindung der mechanischen Naturanschauung schöpfte die neue Generation aus der Lage der Naturforschung. Durch neue Entdeckungen schien die Naturanschauung der Aufklärung mit einmal veraltet. Es waren die Erscheinungen des Magnetismus und der Elektrizität, die Entdeckungen Galvanis und Voltas, die mit einmal die Hoffnung erweckten, als wenn der heiß ersehnte Blick ins Innere der Natur, von dem Haller gesprochen hatte, und den dies ganze Geschlecht ersehnte, sich endlich öffnete. Diese überschwengliche Hoffnung wurde bestärkt durch die Chemie.

Die Theologen Herder und Schleiermacher sahen so gut wie Schelling, Steffens und Baader in ihr die Überwindung der mecha-

nischen Naturanschauung. Baader, der noch in seiner Jugend eine Abhandlung über den Wärmestoff, das Phlogiston, geschrieben hatte, hat die epochemachende Erkenntnis Lavoisiers, die sich auf Priestleys Entdeckung des Sauerstoffs gründete, in ihrer Bedeutung erkannt. Er hat denn auch die Naturphilosophie, wie Steffens mit Recht hervorhebt, schon vor Schelling literarisch vertreten, was Schelling selbst in seiner naturphilosophischen Erstlingsschrift anerkannt hat. Baader seinerseits schloß sich an Herder und Kant an. Alle eigentümlichen Ideen der neuen Bewegung finden sich in der ersten naturphilosophischen Schrift Baaders. Er lehnt die Atomistik und die mechanische Naturanschauung und darum die mathematische Methode ab, zieht das Gesetz von der Erhaltung des Stoffes und der Kraft in Zweifel, beruft sich auf die chemischen Erscheinungen als Gegeninstanz gegen die mechanische Weltanschauung, geht von dem Grundgedanken aus, daß Geist und Natur unter demselben Gesetz stehen, also analog sind, und macht den Organismus, d. h. die Gliederung der Natur, zur Grundlage seiner Naturphilosophie. Seine zweite Schrift über das Pythagoreische Quadrat fand die lebhafte Billigung Goethes. „Das Werklein hat mir wohl behagt und hat mir zu einer Einleitung in seine frühere Schrift gedient, in der ich freilich auch jetzt noch mit meinen Organen nicht alles zu packen weiß."

Eine mächtige Begeisterung für die neue Wissenschaft ergriff die junge Generation. Steffens, neben Baader der einzige unter den Naturphilosophen, der wirklich Naturforscher war, hat noch in seinem Alter die jugendliche Überschwenglichkeit dieser Stimmung frisch ausgedrückt. Er gesteht es, daß seine Zuversicht fast an Übermut grenzte, und im Rückblick auf jene Zeit hatte er in seinem Alter noch die Begeisterung seiner Jugend zu schildern vermocht: „Ja, es war eine Zeit warmer, reicher Begeisterung, und ich war gewiß nicht der einzige Enthusiast dieser Tage." Er beschreibt es, wie über die Gegner der Naturphilosophie, die letzten Ritter der Aufklärung, eine wahre Angst gekommen war. Die jugendlichen Geister glaubten sich im Bunde mit der Natur. „Mit der Natur vermögen wir alles, ohne sie nichts." Die neue Naturphilosophie erschien wie eine Blüte des Denkens, wie sie seit den Tagen der griechischen Philosophen nicht gesehen war. „Die mächtigsten Geister, die, seit Griechenland unterging, geschlummert hatten, waren wieder erweckt." Die deutsche Spekulation erschien als unmittelbare Fortsetzung der griechischen Philosophie. Man fühlte eine innere Verwandtschaft des deutschen

und des griechischen Geistes. „Die Sonne einer früheren Spekulation, seit der alten griechischen Zeit untergegangen, ging durch Schelling wieder auf und versprach einen schönen, geistigen Tag." Deutlich regte sich die Empfindung, daß die neue Naturforschung eine neue Epoche der Geschichte eröffnete. „Mir ward es immer klarer," sagt Steffens, „daß die Naturwissenschaft selbst, wie sie ein durchaus neues Element in die Geschichte hineingebracht hatte, durch welches unsere Zeit sich von der ganzen Vergangenheit schied, die wichtigste aller Wissenschaften, die Grundlage der ganzen geistigen Zukunft, werden müßte." Sie schien „in der Art, wie sie sich seit Kepler ausgebildet hatte, die eigentümlichste der ganzen Geschichte, diejenige, durch welche offenbar die neuere Zeit sich von der älteren schied." Eine besondere Tiefe und Kraft bekam diese Bewegung dadurch, daß sie religiös war. „Alle endlichen Formen sind zerschlagen," sagte Schelling, „und in der weiten Welt ist nichts mehr, was die Menschen als gemeinschaftliche Anschauung vereinigte" — als diese Anschauung der Natur, „die sie aufs neue und in der letzten Ausbildung zur Religion auf ewig vereinigt." Diese Naturanschauung war die Vollendung aller Religion, und die Naturphilosophie war deswegen die eigentlich wahre Theologie. „Der Zweck der erhabensten Wissenschaft kann nur dieser sein, die Wirklichkeit, im strengsten Sinne die Wirklichkeit, die Gegenwart, das lebendige Dasein eines Gottes im Ganzen der Dinge und im einzelnen darzutun."

Dazu kam das Bewußtsein, mit dem mächtigsten Manne des deutschen Geisteslebens, mit Goethe, einig zu sein. „Die Natur und Goethe bildeten den Wendepunkt der Schellingschen Anschauung; so mächtig wirkte die in sich klare Persönlichkeit des letzteren, daß er beiden, Fichte und Schelling, gemeinschaftlich war, nur daß der eine ihn an die leere Tat eines Ichs, der andere an die Urtat des Alls anzuknüpfen vermeinte" (Steffens). Die Stoßkraft dieser Bewegung verstärkte sich dadurch, daß sie sich mit dem wiedererstandenen Spinoza verbündete. Auch diese Verbindung wirkte so wenig wie die Naturforschung antireligiös, was dem alten Geschlecht freilich unverständlich war. Steffens erzählt, daß man seine Verehrung für das Christentum mit seiner tiefen Achtung für Spinoza nicht zu vereinigen vermocht habe. Er bekennt, daß er durch Spinoza aus dem Schlafe gerüttelt und durch Schelling zuerst in Tätigkeit gesetzt sei. Als ihn „jene Zeit in allen Richtungen mit einer unendlichen Gewalt ergriff und die reiche Natur sich an ihn drängte," da fühlte er, „wie der alte

Spinoza sich zu regen und zu bewegen anfing." Das neue Naturgefühl verschmolz sich ohne weiteres mit dem Spinozismus. Sehr lebendig drückt Steffens das aus: „Ich konnte der Natur nie entsagen, ich war in ihr erwachsen, ich gehörte ihr zu, und wenn sie sich zu Gedanken in mir steigerte, fühlte ich mich frei. Das war es, was mich zu Schelling hinzog. Es war, bis es zur Religiosität heranreifte, das spinozistische Element in mir." Und auch für Schelling war Spinoza der erste, der Geist und Natur in ihrer Einheit erkannt hatte.

Dabei blieb die neue Naturphilosophie mit Bewußtsein Idealismus. Der Chorführer selbst, Schelling, sprach das aus: „Idealismus ist und bleibt alle Philosophie." Auch er wollte, wenn er sich zur Naturphilosophie bekannte, Idealist bleiben. „Der Charakter der ganzen modernen Zeit ist idealistisch. Der herrschende Geist ist das Zurückgehen nach innen, die ideelle Welt drängt sich mächtig ans Licht; aber noch wird sie dadurch zurückgehalten, daß die Natur als Mysterium zurückgetreten ist." Die Naturphilosophie blieb Philosophie des Geistes; die Natur wird vom Geiste aus verstanden. Die beiden Brennpunkte der damaligen Philosophie, das Fichtesche Ich und die Natur Spinozas, näherten sich einander immer mehr, bis sie zusammenfielen. Schelling war sich durchaus bewußt, daß er mit seiner Naturphilosophie einen uralten, primitiven Gedanken vertrat, den Glauben an die Allbeseelung der Natur; er vertrat ihn nur in neuer Form; sein Grundgedanke war der Monismus. Natur und Geist sind nicht verbunden, sondern sie sind eins. Und diese Einsicht ist für ihn wie für Goethe „die Bedingung aller höheren Wissenschaftlichkeit". „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein." „Die Natur ist erstarrte Intelligenz." Intelligenz ist sie, denn was ihr zugrunde liegt, ist ein Erkenntnisakt, eine Idee; eben darum verleugnet diese Naturphilosophie ihre Abstammung vom Idealismus und ihre Verwandtschaft mit der Aufklärung nicht. Den innersten Kern der Natur nennt Schelling einen Gedanken, nicht etwa einen Willen. Er ist nicht im Innern verborgen, er ist offenbar. Hier gilt das Wort: „Nichts ist innen, nichts ist außen." Wegen dieser Einheit von Natur und Geist, kraft deren die Natur nicht außer, sondern in uns ist, vermögen wir sie zu erkennen; Gleiches wird nur von Gleichem erkannt. „Wir kennen unmittelbar nur unser eigen Wesen, und nur wir selbst sind uns verständlich." Weil in der Natur ein Gedanke liegt, so ist auch alles Endliche ein Symbol, die Darstellung einer

Idee. Die Natur ist nicht nur belebt, sie ist durchdacht. „Dieses allgemeine Leben in der Natur offenbart sich in den mannigfaltigsten Formen, in stufenmäßigen Entwicklungen, in allmählichen Annäherungen zur Freiheit."

Der Beweis für die Beseelung der Natur ist der Organismus, denn ihm liegt ein objektiver Begriff zugrunde, ein Begriff, den nicht wir hineingelegt haben, sondern der uns entgegentritt. „Diese Idee war das wahre Lebenszeichen einer neuen Zeit und des ganzen Daseins und ergriff die bedeutendere Jugend immer tiefer," erzählt Steffens. Der Organismus ist eine objektive Idee. Hierin schloß sich die Naturphilosophie an Kant an, aber sie ging zugleich über ihn hinaus, um zu einem Gedanken des Aristoteles zurückzukehren, denn die Zweckmäßigkeit, die den Organismus zu einem Ganzen macht, wird nicht von uns in ihn hineingelegt, sondern sie wohnt ihm selber inne; sie hat ihren Grund außer uns, sie ist objektiv und real. Deswegen gilt für die neue Generation die Losung, die Steffens so formulierte: „Hinaus über Kant, sonst wird jede Naturphilosophie unmöglich!" Fichte hatte den Idealismus Kants gesteigert, Schelling hat ihn überschritten. Darin schloß man sich noch an Kant an, daß man sich den Organismus entstanden dachte durch das Entgegenwirken zweier lebendiger Kräfte, durch welches der Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu einer Kreislinie zusammengebogen wurde, die durch Wechselwirkung beherrscht ist. Baader ergänzte diesen Gedanken dadurch, daß diese beiden einander entgegenlaufenden Kräfte durch eine dritte zusammengehalten würden, und Schelling adoptierte diese Deutung. Das Symbol dieser Kräftespannung ist der Magnet. „Er ist das sinnbildliche Zeichen göttlicher Wahrheit," das Symbol eines Weltgesetzes, welches in Liebe und Haß sich als ein ethisches Gesetz offenbart. Die Polarität ist eines der Grundgesetze der Naturphilosophie. Die Natur aber erzeugt nicht nur Organismen, sie selbst ist ein Organismus, ein gegliedertes Ganze, nicht durch Zusammensetzung entstanden, sondern durch eine von innen herausgehende Entfaltung. Dieser Bildungsprozeß ist eine aufsteigende Entwicklung, die von der anorganischen Natur bis hinauf zum Menschen das All zu einer lebendigen Einheit zusammenfaßt. In der Naturphilosophie ist der moderne Entwicklungsgedanke entstanden; dadurch wirkt sie bis in die Gegenwart hinein.

Schelling verwahrt sich ausdrücklich dagegen, daß der erste Ursprung der organischen Natur physikalisch unerforschlich sei. Man

muß seine eigenen Worte hören: „Es wäre wenigstens ein Schritt zu jener Erklärung getan, wenn man zeigen könnte, daß die Stufenfolge aller organischen Wesen durch allmähliche Entwicklung einer und derselben Organisation sich gebildet habe. Daß unsere Erfahrung keine Umgestaltung der Natur, keinen Übergang einer Form oder Art in die andere gelehrt hat, ist gegen jene Möglichkeit kein Beweis; denn, könnte ein Verteidiger derselben antworten, die Veränderungen, denen die organische Natur so gut als die anorganische unterworfen ist, können in immer längeren Perioden geschehen, für welche unsre kleinen Perioden kein Maß abgeben, und die so groß sind, daß bis jetzt noch keine Erfahrung den Ablauf einer derselben erlebt hat." In merkwürdiger Weise sind damit moderne Ideen vorweggenommen. Er nahm an, daß die höheren Arten sich aus den niederen entwickeln und forderte für diese Entwicklung unendliche Zeiträume, ein Beweis, daß die Grundgedanken der Naturphilosophie geschichtlich nicht unwirksam geblieben sind.

Der unmittelbare Einfluß auf die Naturforschung war freilich gering. Immer wieder muß Steffens darüber klagen, daß die Naturforscher sich ablehnend oder feindselig zur Naturphilosophie stellten. Nur einige Mediziner gingen auf sie ein, unter ihnen allerdings ein so bedeutender Arzt wie Reil. Er hatte, wie Steffens sagt, „Sinn genug, um einzusehen, daß das Leben lebendig aufgefaßt werden müßte." Völlig ablehnend verhielt sich das Ausland; besonders in England und Frankreich galt die Naturphilosophie als etwas durchaus Leeres und Phantastisches. Sie war durch und durch deutsch, in ihrer Tiefe und in ihren Mängeln ein Werk des deutschen Idealismus. Ihre Schwäche war ihr Verhältnis zur Naturforschung, sie war durchaus spekulativ. Freilich hat Schelling niemals behauptet, daß die Naturphilosophie „ohne alle Vermittlung der Erfahrung ihre Sätze aus sich selbst herausspinnen könne". „Wir wissen nicht nur dies oder jenes, sondern wir wissen ursprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung und mittels der Erfahrung, und insofern besteht unser ganzes Wissen aus Erfahrungssätzen." Aber da die Natur durch einen notwendigen Zusammenhang beherrscht wird, so muß es auch möglich sein, jedes Naturphänomen nachträglich als ein notwendiges zu begreifen. Gerade durch dieses Prinzip wurde Schelling genötigt, sich auf die empirische Naturforschung einzulassen. Er kannte sie aus zweiter Hand und benutzte sie in dilettantischer und übereilter Weise. Die Lücken der Forschung oder seiner Kenntnis füllte er durch

phantastische Konstruktionen aus. Der Stand des Realunterrichtes in den deutschen Gelehrtenschulen und speziell in Württemberg war noch ein Menschenalter später höchst mangelhaft. Noch Friedrich Theodor Vischer hatte auf der Schule weder jemals eine Landkarte gesehen noch die Himmelsgegenden kennen gelernt. Er kannte die deutschen Hauptströme nicht und wußte nicht, woher und wohin der Neckar fließt. Der Geographieunterricht bestand in Vorlesungen aus Alexander von Humboldts Reiseberichten aus Amerika, ohne daß die Schüler eine deutliche Vorstellung davon hatten, wo Amerika lag. Zu Schellings Zeiten wird der Unterricht nicht besser gewesen sein. Wie konnte man bei so mangelhafter Vorbildung eine Naturphilosophie improvisieren! Einige von den Naturphilosophen waren allerdings ernsthafte Naturforscher. Baader war zuerst Arzt, wirkte später im Berg- und Salinenwesen, und erhielt einen hohen Preis für die Erfindung einer Methode bei der Erzeugung von Glas die Pottasche durch Glaubersalz zu ersetzen. Novalis war in einer Salinendirektion tätig und hatte sich wenigstens oberflächlich mit Chemie beschäftigt. Steffens war Geologe. Seine Naturphilosophie gründete sich auf ernsthafte Naturforschung; aber auch er verließ diese Basis. Wenn er in seinem naturphilosophischen Jugendwerk darstellte, „daß die in und mit Gott freie Persönlichkeit der verborgene Grund aller Naturentwicklung, der Endpunkt des ganzen Daseins ist, der zu seinem Anfangspunkt zurückkehrt", so sprach er damit den Grundgedanken der Naturphilosophie aus und zugleich den Grundgedanken der modernen Entwicklungslehre. Und noch in seinem Alter konnte er in der Erinnerung an die begeisterten Intuitionen seiner Jugend ausrufen: „Es war der Blütepunkt meines ganzen Lebens." Aber von der empirischen Basis der Naturforschung entfernte doch auch er sich um so weiter, je tiefer er in die Spekulationen untertauchte.

Diese Loslösung der Naturphilosophie von der Natur wurde für das Geistesleben des deutschen Volkes verhängnisvoll; so notwendig und berechtigt der Versuch war, die Natur in die Philosophie des Geistes aufzunehmen, so völlig mißlang er doch. Ein überstiegenes Selbstbewußtsein machte die führenden Männer, vor allem Schelling, schwindelig, so daß er den gebahnten Weg verließ. Als der Rausch verflogen war, gestand Steffens ein, daß etwas Ruchloses im Ganzen war, ein Babelsturm sollte errichtet werden, aber die Sprachverwirrung begrub dieses Werk des Hochmutes unter seinen Trümmern. Die Folge davon war, daß sich aus der Naturphilosophie, aus der

idealistischen Spekulation der deutsche Materialismus entwickelte. Einstweilen freilich zeigte sich dieser Ausgang noch nicht. Noch beherrschte Goethe das deutsche Geistesleben. Anschaulich schildert es Steffens, wie Kant allmählich die Führung im deutschen Geistesleben verlor. Er wurde durch seine Nachfolger verdrängt, und die Kantianer spielten eine untergeordnete Rolle. Im neuen Geschlecht galt die Kantische Philosophie als eine Hemmung, die überwunden werden mußte. An Kants Stelle übernahm Goethe die Führung. „Wenn es als ein geistig Dürftiges betrachtet wurde, für einen Anhänger Kants zu gelten, so galt es dahingegen für geistig vornehm, Goethe zu verehren." „Zu einer Zeit, wo keine geistige Eigentümlichkeit mehr eine allgemeine Anerkennung erhalten zu können schien, erwarb er eine unerschütterliche europäische Zelebrität mit einer Einstimmigkeit, die in ihrer Art einzig ist." Goethe verdrängte Kant. Spinoza siegte über Fichte. Der Realismus der neuen Naturanschauung erhob sich über den Idealismus.

Schon aber zeigte es sich, daß die Naturphilosophie in Mystik auslief. Ihr ursprüngliches Motiv war religiös, dann endigte sie in einer religiösen Bewegung. Dem Samen, aus dem sie erwachsen war, entsprach die Frucht. In der Mystik vereinigte sich der Idealismus mit dem Realismus.

Drittes Buch.

Erbe und Ertrag.

Erstes Kapitel.

Der hellenische Schönheitskultus.

Die höhere Schulbildung in Deutschland beruhte auf der Verschmelzung des Christentums mit der Antike. Dieses Bildungsideal stammt aus der Zeit der Reformation und des Humanismus. Sein Vertreter ist Melanchthon. Das Schulwesen, das er begründete, beruht auf der Voraussetzung, daß sich Christentum und Antike zu einer einheitlichen Welt- und Lebensanschauung verschmelzen ließen. Die Autorität der Alten bestand darin, daß sie die Philosophie geschaffen hatten, die aus der Natur und der Vernunft schöpfte. Aristoteles, Cicero und Seneka waren die Klassiker, auf die dieser Humanismus sich berief.

Mit dem Aufsteigen des deutschen Idealismus begann eine neue Schätzung der Antike. Es ist der ästhetische Klassizismus, der hellenische Schönheitskultus, den Winckelmann in das deutsche Geistesleben eingeführt hat. Er war kein Pädagoge, die Bedeutung des Humanismus für die Schule und die Erziehung lag ihm fern: er war ein reiner Ästhet. Für ihn bestand die Bedeutung der Griechen darin, daß sie die Schönheit entdeckt haben. Deswegen ist die Plastik die Blüte des Griechentums. Wer sie nicht kennt, „der glaube nicht zu wissen, was schön ist."

Die vollkommene Schönheit zeigt uns nicht die Natur, sondern nur die vollendete Kunst. Deswegen ist die Aufgabe des Künstlers nicht sowohl die Nachbildung der Natur, als die Nachahmung der Alten. Ihre Kunst zeigt eine Schönheit, die hinausgeht über die Natur und die deshalb auch nicht aus der Natur stammt. Sie

stammt aus dem menschlichen Geiste, „aus Bildern bloß im Verstande entworfen." Der Geist ist produktiv, der Künstler ist ein Schöpfer, das Genie ist eine göttliche Kraft. Winckelmann beruft sich dafür auf den Platonismus. Er ist Idealist, das Schönheitsideal gilt a priori. Der Beweis für diesen Idealismus liegt darin, daß uns die griechische Plastik eine vollkommenere Schönheit zeigt als die Natur. In der Natur ist sie zersplittert, in der Kunst zu einer vollkommenen Einheit zusammengefaßt. Diese Schönheit wird repräsentiert durch die griechische Götterwelt; sie ist übernatürlich: über der menschlichen steht eine göttliche Schönheit, die idealistisch ist. Sie entsteht dadurch, daß alles Überflüssige und über das Maß Hinausgehende, alle Leidenschaften und Affekte, ja alles Individuelle und Konkrete abgestreift ist. Diese Verklärung der Natur entsteht durch Abstraktion. In der von allem Irdischen freien Gestalt offenbart sich die überirdische Welt des Göttlichen.

Es ist nur folgerichtig, daß diese Kunst in der Allegorie gipfelt. Sie ist die höchste Form der Kunst, der vollkommene Idealismus. Das höchste Kunstwerk ist Symbol einer Idee; es bildet nicht ein Stück Natur ab, sondern es bedeutet eine allgemeine Idee. Damit ist die höchste Aufgabe der Kunst gelöst. Sie stellt Dinge dar, die nicht sinnlich sind, Ideen; sie gibt der Seele einen Leib, dem Gedanken eine Darstellung, dem Begriff ein Bild. Die Kunst ist eine Offenbarung einer übersinnlichen, überirdischen Idee; indem sie dem Auge ein Bild zeigt, gibt sie dem Geiste etwas zu denken. Indem der Künstler verklärt, stilisiert er; das Ideal wird zum Typus. Der Idealismus endigt in Symbolismus.

Winkelmann hat diesen reinen Idealismus später überwunden und sich der Natur und damit einer realistischen Auffassung der Kunst genähert. Doch hat er die Aufgabe nie in der Nachbildung der Natur gesehen; er ist dabei geblieben, daß die Schönheit aus dem schöpferischen Geiste des Künstlers stammt, und daß die Natur diese Idee nur anregt und hervorruft. Die schöne Gestalt blieb für ihn etwas Übernatürliches. Winckelmann blieb als Ästhetiker Idealist. Soweit dieser Idealismus sich dem Realismus näherte, ging er zugleich in Mystik über — eine typische Entwicklung. Denn an dem Ideal einer allgemeinen überindividuellen Schönheit und an dem Ziele, die Natur durch die Kunst ins Übersinnliche zu heben, hielt er fest. Sie stellt nicht irdische Menschen, sondern reine Geister und himmlische Seelen dar, die Götterwelt des Griechentums oder die

Engelwelt des Christentums, jedenfalls über die Natur erhabene Körper. Zu dem Erdenrest, den sie abstreifen, gehört alles, was an Ernährung und Fortpflanzung erinnert. Es ist ganz in Winckelmanns Sinne, wenn Goethe sagt: „Jene himmlischen Gestalten, sie fragen nicht nach Mann und Weib." Indem das Ideal der Schönheit wenigstens teilweise in der Natur verwirklicht ist, zeigt sich, daß es aus Gott stammt. Quelle der Schönheit ist der göttliche Ursprung der Natur selbst; sie ist ein Weltgeheimnis, ein Ausfluß und eine Offenbarung Gottes.

Dieser Schönheitskultus war Winckelmanns Religion. Für ihn war mit dem Anblick der Schönheit das Gefühl des Göttlichen verbunden; und mit der Schönheit selbst stammte auch diese Empfindung von Gott; sie ist die höchste Seligkeit.

Von dieser ästhetischen Religion aus ist Winckelmanns Stellung zum Christentum zu verstehen. Er lehnte es mit Respekt, aber bestimmt ab. Das Dogma war ihm gleichgültig. Er empfand durch und durch antik. Auch seine religiösen und moralischen Urteile tragen eine antike Färbung. Er liebte die antike Stimmung, die große und gesetzte Seele, die edle Einfalt und stille Größe. Für die heidnische Wildheit des Griechentums war er blind; er sah nichts als Humanität und Idealität, Normalität und Gesundheit. Während er selbst dem antiken sinnlichen Freundschaftskultus huldigte, vermißte er im Neuen Testament den Sinn für diesen Freundschaftskultus. Mit sicherem Instinkt empfand er den tiefen Gegensatz zwischen Griechentum und Christentum, der sich im christlichen Demutsideal darstellt. Freilich kannte er nur die pietistische Demut seiner Zeit; aber doch traf er den religiösen Gegensatz, wenn er hervorhob, daß die Cyniker die einzigen waren, die sich „durch eine niederträchtige Demut zu erheben suchten". Die Alten kannten nur die Bescheidenheit und hüteten sich vor aller Niederträchtigkeit. „Von der christlichen Demut hatte das Altertum noch weniger Begriff, weil dieselbe in der Selbstverleugnung und also in einer gewaltsamen und mit der menschlichen Natur streitenden Fassung besteht."[1]) Er stellte der evangelischen Allmacht des Glaubens die stoische Allmacht des Willens gegenüber;[2]) im allgemeinen blieb seine Religion ein ästhetischer Idealismus. Doch ist er innerlich nie ganz frei geworden von den religiösen Erinnerungen und Gewohnheiten

[1]) Justi I, 64. [2]) S. 65.

seiner Jugend. Sie traten im Alter wieder mehr hervor. Christliche Empfindungen verschmolzen sich mit den mystischen Ideen seiner späteren Zeit.

Auch sein Idealismus wurde mystisch, indem er religiös wurde. Er suchte die höchste Zufriedenheit nicht in menschlichen Dingen, sondern in Gott. „Meine Hände erhebe ich alle Morgen zu dem, der mich dem Verderben entrinnen lassen und in dies Land geführt hat. Auf der Wagschale, worin wir in Gottes Hand stehen, liegt auf der anderen Schale ein Gewicht, das wächst und fällt, wie der Herr will, aus uns unbekannten Gründen."[1]) Doch ist er auch persönlich nicht zu der inneren Harmonie durchgedrungen, die er in der Theorie so hoch hielt. Innerlich gespalten war er sein ganzes Leben lang; immer war sein äußerer Lebensgang im Widerspruch mit seiner inneren Überzeugung gewesen. In besonders empfindlicher Weise kam dieser Zwiespalt in der peinlichen Geschichte seines Übertritts zur katholischen Kirche zum Vorschein. Das brennende Verlangen nach dem Studium der Antike trieb ihn, alles zu tun, was ihm die Wege nach Rom öffnen könnte, und durchbrach alle Hemmungen, zumal sie nicht in inneren Überzeugungen, sondern in äußeren Rücksichten bestanden. Er fürchtete nichts weiter als die Meinung seiner Feinde und seiner Freunde und unterdrückte alle Gewissensbedenken, um dem Konflikt mit ihnen auszuweichen. „Das ist mein Unglück," sagte er selbst, „daß ich kein Mittel sehe, zu meinem Zweck zu gelangen, ohne einige Zeit ein Heuchler zu werden." Aber durch diesen Schritt kam ein bleibender Riß in seinen Charakter. Neben einem pietätvollen Festhalten an lieben alten Gewohnheiten seiner Jugend hören wir zynischen Spott über kirchliche Zeremonien. Die Religion, die er annahm, verachtete er; die Gebräuche, die er mitmachte, verspottete er. Er verwickelte sich in ein Gewebe von Widersprüchen; er geriet in Unwahrhaftigkeit und Unlauterkeit; er schwankte zwischen linkischer Verlegenheit, kriechender Schüchternheit und selbstbewußtem Stolz und verlor das so hoch geschätzte innere Gleichgewicht. Er berief sich auf die Sophismen der Jesuiten und durchschaute doch seine eigene Zwiespältigkeit. Er beklagte selbst, daß er nicht allezeit den geraden Weg gehen konnte. Aber durch die Notwendigkeit, die Maske festzuhalten, die er einmal angenommen hatte, wurde der Bruch in seinem Charakter unheilbar. Noch die

[1]) Justi I, 66.

unheilvolle Verbindung, die zu seiner Ermordung führte, zeigt, in welchem Maße dieser Verehrer der griechischen Schönheit die Würde und Haltung verlieren konnte. Gerade die schwärmerische Begeisterung für die griechische Schönheit, die jede Rücksicht beiseite schob, hat seinen Geist bereichert und sein Leben verschönt, aber seinen Charakter innerlich geknickt. Ein völlig antiker Mensch konnte er in der modernen Zeit und in der christlichen Umgebung doch nicht sein.

Darin lag die innere Tragik seiner Lebensgeschichte. Aber durch seinen hellenischen Schönheitskultus hat er der Religion des Idealismus einen Inhalt gegeben, der das 19. Jahrhundert erfüllt und den religiösen Konflikt der Gegenwart vorbereitet hat. Die Spannung zwischen Griechentum und Christentum, die sein Leben durchzieht, hat sich im 19. Jahrhundert verschärft.

Goethe hat an Winckelmann dargestellt, was ihm selbst die Antike bedeutete. Wie Winckelmann selbst, so sah er sie nur vom ästhetischen Standpunkt aus an. Die griechische Kunst war ihm die Offenbarung der Schönheit. An der antiken Plastik lerne man die Schönheit kennen, um sie in der Natur wiederzufinden. Aber Goethe fand im Griechentum nicht nur ästhetische Befriedigung, sondern er sah in ihm eine Weltanschauung und Lebensführung, die ihm als eine menschliche Höchstleistung galt. Der echte Grieche ist im Unterschiede vom modernen Menschen, der nur einzelne seiner Fähigkeiten ausbilden kann, ein vollkommener Mensch, in dem alle Fähigkeiten ausgebildet und zu einem Ganzen vereinigt sind. Er ist die Vollendung der Schöpfung, die klassische Höhe der Menschheit, ein nie wieder erreichtes Ideal. Er leistet deswegen das höchste, „das einzige ganz Unerwartete," die vollkommene Kunst. Wie der Grieche der ganze Mensch ist, so ist er auch der gesunde Mensch, denn er lebt in der Gegenwart und in der Wirklichkeit „innerhalb der lieblichen Grenzen der schönen Welt". Dagegen der moderne Mensch strebt über die Welt hinaus ins Unendliche. Dieser Zug, der aus der Aufklärung in den Idealismus überging und sich in der Romantik vollendete, schien Goethe der Grundzug der Neueren im Unterschied von den Alten zu sein. Goethe fand seinen eigenen Realismus, das Festhalten am Nächsten und Wirklichen, bei den Griechen wieder, während er im modernen Menschen eine kaum heilbare Spaltung sah. Insofern ist der moderne Mensch krank und nur der antike Mensch gesund. Sein Vorzug ist die reine Natürlichkeit. „Das Klassische ist das Gesunde." Diese Auffassung der Antike

ging über Winckelmann hinaus. Winckelmann sah im Griechentum den Idealismus, Goethe den Realismus, Winckelmann die Idee und die Gestalt, Goethe die Natur. Eben weil er die griechische Kunst naturalistisch beurteilte, sah er auch in ihr und in ihr allein eine Befreiung von der Kantischen Philosophie. Kein Gelehrter darf sie ungestraft verachten; nur der Altertumsforscher lebt in einer Welt der Vollkommenheit, in der er von Kants Philosophie unabhängig ist. Ein seltsames, aber höchst charakteristisches Urteil. Winckelmann galt ihm als eine ganz antike Natur, „ganz und abgeschlossen, völlig im antiken Sinne," vollkommen gesund und normal. Er ist nicht nur als Forscher bahnbrechend, sondern als Mensch vorbildlich.

Weil er ein Grieche war, so war er auch „ein gründlich geborener Heide", erfüllt von einem „tiefen Widerwillen gegen alle christliche Gesinnungsart". Es fehlte ihm der innere Zwiespalt, das nach Goethes Urteil krankhafte Element, welches er für die Voraussetzung des Christentums hielt. Goethe stellt die antike Stimmung dem Spiritualismus der Aufklärung, der Naturlosigkeit des Idealismus, der romantischen Sehnsucht nach dem Unendlichen gegenüber. Er hielt diese Stimmung für christlich, und demgegenüber erschien ihm das Griechentum als gesund. Freilich hatte er auch eine Empfindung für den Makel, der auf Winckelmann fiel, aber er dachte dabei doch nur an die äußeren Wirkungen seines Übertritts, an den Eindruck auf andere, der Winckelmann beunruhigte. Für den inneren Bruch in seinem Charakter, den Winckelmann selbst tief empfand, hatte Goethe kein Auge. Die Tragik in seinem Leben verbarg sich ihm hinter der Erscheinung eines antiken Charakters. Durch seinen Übertritt fand er „das Romantische seines Lebens und Wesens" nur erhöht, er bekam einen haut gout, der ihn interessant macht, wie eine geschiedene Frau, ein Vergleich, der deutlich zeigt, wie leicht, ja wie frivol man Übertritte ansah. Religionswechsel aus politischen Gründen verdachte man den Fürsten sehr, dem Genie verzieh man, was dem gemeinen Mann nicht erlaubt war.

Soll man sich über Goethes Urteil wundern, wenn selbst ein Theologe wie Herder nicht anders dachte? Während Goethe den winselnden Brief, mit dem Winckelmann seinem Gönner seinen Übertritt bekannte, mit Recht scharf verurteilte, fand Herder in ihm kindliche Züge und eine heroische Seele, ein Zeichen, wie sehr die Begeisterung für den griechischen Schönheitskultus das einfache und

schlichte Urteil verwirrte. In einem Denkmal Johann Winckelmanns aus dem Jahre 1778 hat er seiner Begeisterung für ihn einen überschwenglichen Ausdruck gegeben. Er „rang ihm nach in jene schönre Täler mehr als Griechischer Himmelsjugend, Liebe und Schönheit", und hatte nur den Wunsch: „Dein Geist wolle noch lange über uns bleiben." Auch er war in der Schätzung des Griechentums völlig abhängig von Winckelmann.

In den Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit nehmen die Griechen einen einzigartigen Platz ein. „Sie sind," sagt Herder selbst, „zur Philosophie der Geschichte ein einziges Datum unter allen Völkern der Erde". Dieser Ton, die Griechen sind ein völlig einzigartiges Volk, klingt durch Herders Geschichtsphilosophie durch. Man hört ihn um so deutlicher, als Herder völlig darauf verzichtet, diese weltgeschichtliche Bedeutung des griechischen Volkes teleologisch zu erklären. Die griechische Kultur erscheint wie eine Wunderblume, die auf fruchtbarem Boden in einem bevorzugten Klima unter günstigen Bedingungen gewachsen ist. Sie steht deswegen unter allen Völkern in wunderbarer Einzigartigkeit da. Alle die Superlative, in denen Herder von den Griechen spricht, gelten ihnen vor allen Völkern der Erde und der Geschichte aller Zeiten. Sie haben wie alle anderen Völker geblüht, Früchte getragen und sind verwelkt; aber sie haben alle in ihnen liegenden Anlagen vollständig zur Blüte und zur Reife gebracht. Die griechische Geschichte und Kultur erscheint als der eigentliche Höhepunkt der Weltgeschichte. Das Griechentum hat eine Humanität entwickelt, von der Herder gesteht, daß er sie nicht zum Ausdruck bringen könne. Es hat die Humanität zur vollkommenen Darstellung gebracht, seine Kultur ist vollendet und unübertrefflich. Da für Herder die Geschichte nicht eine aufwärtssteigende Entwicklung ist, so macht es ihm keine Schwierigkeiten, die griechische Humanität als ein Höchstes, für alle Zeiten vorbildlich, als klassisch darzustellen. Dies Urteil umfaßt die Sprache, die Dichtung, die Literatur und schließlich die ganze Geschichte. Sie ist ein vollendeter Typus, im Grunde genommen der einzige vollkommene Typus der Entwicklung eines Volkes. Wie im Leben des einzelnen Volkes und jeder einzelnen Kultur, jedes Zweiges der Bildung ein Höhepunkt erreicht wird, der weder bleibt noch wiederkehrt, so ist das Griechentum ein solcher Gipfel in der Geschichte der Menschheit. Es bleibt daher in der Tat nichts anderes übrig, als mit Herder zu sagen: „Laßt uns also, wenn wir selbst nicht Griechen

sein können, uns wenigstens freuen, daß es einmal Griechen gegeben."

Herders Würdigung des Griechentums ist aber keineswegs nur ästhetisch. Auch das öffentliche Leben des Griechentums und seine politische Geschichte hat für ihn einen normativen Charakter. Im griechischen Sport sieht er einen moralischen und pädagogischen Höchstwert. „Nie hat ein Zweig schönere Früchte getragen, als der kleine Öl-, Efeu- und Fichtenzweig, der die griechischen Sieger kränzte." Für die Schädigung des Volkslebens, die der Sport mit sich brachte, hat er kein Auge. Auch der Ehrgeiz, der durch ihn gezüchtet wurde, scheint ihm nur ein hoher Vorzug zu sein. Besonders aber sieht er die griechische Männerfreundschaft nur in idealem Lichte. Über die Verirrungen, die sich damit verbanden, geht er leicht hinweg. Er hat nur für die ästhetischen und pädagogischen, aber nicht für die sexuellen Motive, die diesen Freundschaften zugrunde liegen, ein Auge. In ebenso glänzendem Lichte erscheint die griechische Geschichte. Wenn es auf die politische Selbständigkeit des Volkes ankommt, so läßt sich mit Athen keine Stadt der Welt weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart vergleichen. Die tiefen Schatten, die über dem politischen Leben Athens lagen, verschwinden in dieser glänzenden Beleuchtung vollständig.

Hiernach ist es begreiflich, daß auch die griechische Wissenschaft für Herder die Bedeutung einer bleibenden Grundlage aller Wissenschaft hat. In jeder Beziehung stellt das Griechentum eine nie wieder erreichte ideale Höhe der Weltgeschichte dar. Mit einem Worte: Das Griechentum hat religiöse Bedeutung.

Praktische Bedeutung bekam diese Idealisierung des Griechentums dadurch, daß Herder Theologe und Schulmann war. Nach seiner Schätzung des Griechentums bestimmte er die Bedeutung, die es für die Schulbildung haben sollte. In einer Schulrede aus dem Jahre 1788 nennt er die griechischen Schriftsteller die ewigen Muster des guten, richtigen und geübten Geschmackes, die Altväter der menschlichen Geistesbildung, an denen Gedanke und Stil, Sprache und Vernunft gebildet werden müssen.

Noch weiter als Herder ging Wilhelm von Humboldt. Er war ein gründlicherer Kenner des Griechentums als Herder, deswegen auch kritischer als er, mit einem schärferen Blick für die Einseitigkeit und die Mängel des Griechentums, aber auch in viel höherem Maße Grieche als Herder; schon deswegen, weil er im Unterschiede

von Herder Idealist war wie Schiller. Ihm war das Altertum „eine bessere Heimat", zu der er immer wieder zurückkehrte. Die Griechen waren ihm das „Mustervolk für die Kenntnis echter Menschlichkeit". Die naturalistische Erklärung der Blüte des griechischen Volkes, wie Herder sie gab, genügte ihm deswegen nicht. Für Humboldt ist das Wesen und der Vorzug des Griechentums Idealismus. Ein ideal gerichtetes geistiges Streben, die Idealisierung der Wirklichkeit, zeichnet den griechischen Geist aus. Alles Kleinliche, Gewöhnliche und Gemeine wird hier verbannt; die Wirklichkeit wird zum Symbol des Unendlichen, der Stoff wird von der Idee durchwaltet. Auch die Individualität ist Symbol der Idee, die Menschheit wird durch Zusammenfassen mit den Göttern ins Ideale verklärt. Damit wird die menschliche Individualität so, wie sie sein sollte. Humboldt findet sogar den eigentümlichen Idealismus Schillers im Griechentum wieder. Er meint, daß die griechische Kunst nicht von der Nachahmung der Natur ausgehe, um sich zur Idee zu erheben, sondern daß sie umgekehrt von der Idee ausgehe, von innen nach außen. Ihr Vorzug ist nicht die Größe und Mannigfaltigkeit, sondern die Tiefe und Einfachheit, sie ist etwas Höheres als die Natur, Symbol der Gottheit. Im Endlichen wird das Unendliche gesucht und im Stoff die Idee hervorgehoben.

Diese idealistische Auffassung des Griechentums ist zu gleicher Zeit ästhetisch. Zwar verbarg sich Humboldt gegen die rein ästhetische Schätzung des Griechentums, aber er kommt doch nicht über sie hinaus.[1]) Der griechische Idealismus, wie er ihn schildert, ist eben ästhetisch. Das griechische Volk zeichnet sich dadurch aus, daß es für die Schönheit besonders empfänglich ist. Die körperliche und geistige Bildung, die Religion und die Moral werden durch die Idee der Schönheit geleitet. Es hat der Menschheit die „Vorbilder ewiger Schönheit und Größe" geschenkt, „etwas mehr als Irdisches, ja beinahe Göttliches". Auch Humboldts Auffassung des Griechentums ist durchaus ästhetisch und religiös.

Eben dadurch ist das Griechentum klassisch. Weil es eine individuelle Darstellung der Idee gibt und nur darstellt, was die Idee ausdrückt, darum deckt sich nur im Griechentum Idee und Wirklichkeit vollständig. Es stellt die höchste Verfeinerung des ursprünglichen Charakters der Menschheit in seinen schönen Zügen dar. Der

[1]) Werke I, 256, § 2.

griechische Charakter ist deswegen die Grundlage des menschlichen Charakters überhaupt. Weil sich in der ästhetischen Ausbildung, wie das Griechentum sie zeigt, das Wesen des Menschen vollendet, so ist das Studium des Griechentums die Grundlage aller Bildung, und gerade in der modernen Zeit, deren Tendenzen die ästhetische Bildung gefährden, doppelt unentbehrlich. Scheinbar nur ästhetische Urteile, aber in ihrer Überschwenglichkeit für den ästhetischen Klassizismus Humboldts höchst bezeichnend. Das sind nicht nur Geschmacksurteile, sie sind mehr als das dadurch, daß sie die Auffassung der Religion und Moral beherrschen. Denn für Humboldts Begeisterung ist das Griechentum auch religiös vorbildlich. Die griechische Religion ist idealistisch. Denn auch in seiner Religion erhebt sich der Grieche immer zum Übersinnlichen, und zwar aus reiner Freude an der Idee. „Er sucht die Natur des Übersinnlichen in den reinen Ideen, die in der Tat die Wirklichkeit wie große und ewige Gesetze beherrschen." Klar und einfach spricht Humboldt hiermit das religiöse Grundbekenntnis des Idealismus aus, den Glauben an die weltbeherrschende Macht der Ideen. Und dieser Kenner des Griechentums erkennt zugleich an, daß dieser Glaube hellenischen Ursprunges ist. Das bleibt kein kalter Gedanke; dieser Glaube ist religiös empfunden. Die Religion ist „die Scheu vor dem unbegreiflichen Übersinnlichen, ohne die keine wahre Größe und Schönheit des menschlichen Wesens gedacht werden kann." Der ästhetische Grundzug verleugnet sich nicht. Ohne diese Religion gibt es keine menschliche Schönheit.

Ästhetisch ist diese Religion und nicht ethisch. Hier gibt es „keine moralische Imputation"; die Götter sind Symbole der Naturkräfte, Übermenschen, die in heiterer Freiheit von aller Schuld jenseits von gut und böse wohnen. Sie sind „hinweg über den traurigen Ernst des Erkennens des Guten und Bösen, aus welchem der Begriff der Schuld entspringt." Deutlich stellt Humboldt mit diesen Worten das Griechentum dem Christentum gegenüber. Er sucht wie Schiller eine Freiheit vom Gesetz, und er findet sie außerhalb der Moral in der Ästhetik. Diese Freiheit von aller Moral gehört zum Wesen der griechischen Religion und Geistesart. Mit ihr ging das Griechentum zugrunde. Sobald die Philosophen gegen diese Immoralität eiferten, „war es um die Unschuld des griechischen Geistes geschehen; und bald darauf erhielt auch Kunst und Poesie

einen tödlichen Stoß, indem sie um ihren Ernst und ihre Wahrheit gebracht wurden."

Aber die griechische Religion ist nicht nur heiter und leichtsinnig, sie hat auch ihren Ernst. Die Religion bekommt eine unergründliche Tiefe durch die Schicksalsidee. Sie gibt dem Griechentum tragische Größe, sie erfüllt den Hellenen mit dem amor fati. Auch diese religiöse Stimmung stellt Humboldt dem Christentum gegenüber, und zwar, wie er es allein konnte, dem Christentum der Aufklärung, Denn nur dieses ist getroffen, wenn er über den Glauben an eine alles Unglück in Glückseligkeit wendende Vorsehung wegwerfende Verachtung ausspricht. Damit wird die Gottheit ebenso herabgewürdigt wie die Menschheit. Der Grieche dagegen umfaßt den Gedanken an die Hinfälligkeit des menschlichen Daseins mit Mut; Freude und Leid des menschlichen Daseins stehen nebeneinander. Von der Höhe dieses stoischen Gleichmutes aus wirft Humboldt einen verächtlichen Blick auf Trostgründe, „wie die unsrigen sind, die dem Schmerze zum Hohne jedes Unglück in ein Glück verwandeln." Über diesen Vorsehungsglauben fühlte er sich hoch erhaben. Mit Recht bemerkt er gegen die Aufklärung, wie wenig es richtig ist, „daß der Mensch nur immer nach Genuß und Glückseligkeit jagt." Sein innerster Trieb ist vielmehr, seine Bestimmung, und sei es eine unglückliche, zu erfüllen. Er meinte damit die Überlegenheit des Griechentums über das Christentum auszusprechen, und bewies nur, daß er nichts als die Aufklärung kannte. Deswegen wußte er auch nur von einem Schicksal und von einer Bestimmung, aber nicht von einem Beruf, an den das Leben gesetzt wird.

Ein Vorzug der griechischen Religion gegenüber der christlichen lag für ihn auch darin, daß die griechische Religion nur volkstümlicher Kultus war, aber nicht Dogma. Es klingt seltsam genug, wenn er in dem Trachten nach Wahrheit eine Verirrung sieht. Aber es ist begreiflich, wenn man hört, daß er sich das Suchen nach religiöser Wahrheit aus der Unruhe des Gewissens oder aus der Not des Zweifels erklärt. An diesem Mißverständnis war das traditionelle Christentum, welches Humboldt allein kannte, nicht ohne Schuld. Er preist die Alten, denen diese Empfindungen „in ihrer schönsten Eigentümlichkeit" fremd waren.

Die moralischen Wirkungen des Sportes beurteilt Humboldt ähnlich wie Herder. Auch die Knabenliebe tritt in die ideale Beleuchtung, in der ihm das ganze Griechentum erscheint. Sie wurde,

meint er, „zu einer Quelle schöner und großer Gefühle und Ideen," wie er überhaupt findet, daß die Griechen es verstanden hätten, alle menschlichen Empfindungen zu erheben und zu veredeln. Sie haben das Ideal der Humanität in vollkommener Weise verwirklicht, und damit bleiben sie ein klassisches Vorbild der ästhetischen Lebensführung.

Dadurch hat dieses ästhetische Lebensideal geschichtliche Bedeutung gewonnen. Persönlich ist Humboldt ein vollendeter Typus des klassischen Humanismus. Für seine Lebensanschauung ist der Mensch Selbstzweck; seine Aufgabe ist, seine Individualität völlig auszubilden, im Individuum das Ideal zu erreichen, sich selbst zu vollenden. Jedes Vermögen soll ausgebildet werden, denn die Tugend ist das Gleichgewicht aller Seelenfähigkeiten. Der hellenische Mensch ist kein Fachmann, sondern ein ganzer Mensch. Über Glück und Unglück ist er erhaben, indem er sein Schicksal vollendet. „Es kommt nicht eigentlich darauf an, glücklich zu leben, sondern sein Schicksal zu vollenden und alles Menschliche auf seine Weise zu erschöpfen."[1]) Aber ein Schicksal bleibt es, keine Aufgabe, kein Beruf, kein Zweck. Es kommt nicht auf die Tat, auf die Leistung an, sondern auf die Ausbildung der Person. Diese Kultur ist etwas rein Innerliches; eben darin besteht ihr Idealismus. Darum fühlte sich Humboldt weder zu politischen Taten noch zu wissenschaftlichen oder künstlerischen Werken gedrängt. Er sehnte sich nicht nach dem öffentlichen Leben, und er verließ es gelassen, ohne jeden äußeren Ehrgeiz. Und doch legte er, wenn er einmal im politischen Leben tätig war, in seine Wirksamkeit seine Seele hinein; denn auch die politische Tätigkeit war ein Erlebnis, an dem er sich bildete, eine Erfahrung, durch die er wuchs. Für ihn war auch die große Welt nichts weiter als der Stoff seiner Selbstbildung. Es war die Gesinnung, aus der der Fichtesche Idealismus entstanden ist, dem die Welt nur der Stoff für die Entwicklung des Ich ist. Humboldt durchlebte die Zeit der Erniedrigung und Erhebung Deutschlands mit innerem Anteil. Der Befreiungskrieg rüttelte ihn aus seinem literarischen Genußleben auf. Er gesteht, daß er am liebsten in die Landwehr eingetreten wäre und mißbilligte es, daß Alexander sein Leben in Paris in Sicherheit brachte. „Diese Art, seine Person zu schonen, ist außer aller Charakterschönheit."

[1]) An Karoline. Rom, 24. März 1804.

Er hing am deutschen Volke wegen seines geistigen Lebens; in ihm sah er die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Volkes, durch die es den Hellenen verwandt war. Darum ordnete sich auch seine staatsmännische Tätigkeit seinem humanistischen Lebensideal unter. Auch als Politiker war er Idealist und blieb seinem Grundsatz getreu, immer nach Ideen zu wirken, „nichts zu tun, zu denken und zu betrachten, als der Idee wegen, und für sie alles zu wagen und zu leiden." Es war die Stärke, aber auch die Schwäche seiner politischen Tätigkeit. Beides empfand er selbst. Er konstruierte nach Idealen und ging nicht von den Bedürfnissen und Möglichkeiten des realen Lebens aus, auch darin ein echter Deutscher. Er wirkte für die Pflege und Erhaltung des deutschen Geistes. Aber ebenso gelassen trat er zurück in die Muße des Privatlebens, um der Selbstausbildung und dem geistigen Genuß zu leben. Diese Lebensauffassung hat etwas Kaltes. Der echte Humanist lebt sich selber und erkennt Verpflichtungen nur an, wenn sie seiner eigenen Ausbildung dienen. Humboldt behielt deswegen etwas für alle ihm Nahestehenden Kaltes. Er liebte nicht, er interessierte sich. Sein eigentliches Ideal war der „interessante Mensch", und sein literarisches Lebenswerk sind seine Briefe. Er ist ein Meister des Briefes. Er schreibt, um sich auszusprechen. Im Schreiben genießt er das Glück der geistigen Produktion. Darum haben seine Briefe etwas Künstlerisches, aber auch etwas Künstliches, einen literarischen Zug, als wären sie für den Druck geschrieben. Auch die Briefe an seine Frau haben im Unterschiede von ihren Briefen gelegentlich etwas Gemachtes. Der Ausdruck der Empfindung steigerte sich über die Linie des Natürlichen hinaus; er ist nicht ganz wahr. Denn trotz des Ideals der Harmonie war er innerlich gespalten. Er war von früh an in der Kunst geübt, zu verbergen, was in ihm war. Bei aller Mitteilsamkeit blieb er verschlossen, so daß er auch nahestehenden Freunden einen unheimlichen Eindruck machen konnte. Indem er grundsätzlich sich selber lebte und sich dem ästhetischen Genuß hingab, machte er nicht beim geistigen Genuß halt. In dieser Beziehung war er nach seinem eigenen Urteil und Willen mit Bewußtsein „im reinsten und eigentlichsten Sinne ein echter Heide". Als ein Zögling der Aufklärung war er zunächst ganz ohne religiöses Interesse. „Ich bin nie religiös gewesen," konnte er noch 1810 von sich sagen. Er hielt seine Andacht aus dem Homer, schrieb er noch 1814 an seine Frau. Denn „Andacht ist alles heiße Sehnen nach

einem und einem guten, hohen, heiligen Zweck". Seine Religion war sein Humanismus und Idealismus. Der ästhetische Genuß ging ihm in Andacht über. „Durch den Anblick hoher Schönheit" werden religiöse Empfindungen in ihm erweckt. Auch diese Religion ist ganz antik; er war auch nach dem Urteil der ihm Nahestehenden „ohne religiöse Gemütlichkeit". Wie seine Religion der Idealismus war, so war für ihn die Religion des Volkes ein Ersatz für den Idealismus, sie war der Idealismus, der für alle ist, wertvoll als ein Band, welches alle Glieder des Volks miteinander vereinigt. Es war durchaus der Standpunkt Goethes:

„Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Der hat auch Religion.
Wer diese beiden nicht besitzt,
Der habe Religion!"

Er hat deswegen auch in seiner Tätigkeit als Minister in seiner Weise dafür gesorgt, „daß dem Volke die Religion erhalten bliebe". So konnte er mit einem Manne der Erweckungsbewegung wie Nicolovius zusammenarbeiten. Die tiefe, gefährliche Kluft, die durch diese aristokratische Religion sich zwischen den Gebildeten und dem Volke auftat, ahnte er nicht. Er hielt sich so gut wie der Adel der vorrevolutionären Zeit für privilegiert. Die Aristokratie des Geistes fühlte sich über die Religion und Moral, die dem Volke recht war, mit aufrichtiger Naivität erhaben, ebenso wie einst die Aristokratie der Geburt. Freilich ahnte Humboldt die Gefahr, die der ganzen idealistischen Bildung von der heraufziehenden Naturwissenschaft her drohte. Und der Bruder Alexander half sich, indem er einem einseitigen humanistischen Bildungsideal huldigte. In der wissenschaftlichen Deputation, die er innerhalb der Sektion des öffentlichen Unterrichtes einrichtete, fehlte höchst bezeichnenderweise die Naturwissenschaft und die Theologie. Ausdrücklich erklärte er sich gegen Realschulen ohne klassische Bildung. In dem griechischen Idealismus und nicht in der Religion, geschweige denn in der Theologie sah er das Gegengewicht gegen die drohende Gefahr des Materialismus, der ideenlosen Erfahrungswissenschaft und des reinen Fachstudiums. Von einer Rückkehr zu den Griechen erhoffte er das Heil für die Zukunft der modernen Welt. Als preußischer Kultusminister sah er die Aufgabe des Deutschtums in einer Verbindung der Eigentümlichkeit der Alten und der Neueren. Er hat damit dem höheren Schulwesen die Richtung gegeben. In einer Zeit, in

der Humboldts Bildungsideal im Begriff ist, Vergangenheit zu werden, hat man auch die große Täuschung, die seinem Idealismus zugrunde lag, durch schwerste Erfahrungen durchschauen lernen müssen.

Er selbst ist auf dem rein klassizistischen Standpunkt nicht stehen geblieben; empfänglich, wie er war, ist er nach den Befreiungskriegen in seiner Weise auf die religiösen Anregungen der Erweckungszeit eingegangen.

Einen mächtigen Bundesgenossen bekam die ästhetische Religion in Kant. In dieser Richtung wirkte er mit Goethe zusammen, und indem sich die beiden Führer des deutschen geistigen Lebens auf dem Gebiete der Ästhetik begegneten und einigten, bekam die Ästhetik eine unverhältnismäßig große Bedeutung für das deutsche Volk. Dieses Zusammentreffen war um so merkwürdiger, als Kant persönlich keine künstlerische Natur war. Trotzdem gehört seine Ästhetik zu seinen großartigsten und tiefsten Leistungen. Die Kritik der Urteilskraft galt den ihm ebenbürtigen Zeitgenossen und Mitarbeitern als sein genialstes Werk. So urteilen nicht nur Goethe und Schiller, sondern auch Fichte, Schelling und Baader. Indem Kants Ästhetik mit der Blüte der deutschen Dichtkunst zusammentraf, hat die Theorie des Schönen im deutschen Geistesleben eine ungewöhnliche Bedeutung gewonnen und behalten. Ein ästhetischer Zug ist dem deutschen Denken bis heute eigen geblieben. Man kann sagen, daß es als Theologie beginnt und als Ästhetik endet. So verläuft bis heute die innere Entwicklung vieler deutscher Theologen. Diese Bahn hat Kant gebrochen. Die Ästhetik ist der Schlußstein und der Höhepunkt seines Denkens.

Scheinbar war es eine ganz äußere formale Nötigung, die ihn zur Philosophie des Schönen trieb. Seine Weltanschauung war bis dahin zwiespältig geblieben; diese Spannung zwischen Erkennen und Wollen, theoretischer und praktischer Philosophie suchte er zu überwinden. Die Nötigung lag nicht nur in der Sache, sondern im System, und die Methode ist formalistisch wie sein ganzes Denken. Er suchte nach einer Einheit von Erkennen und Begehren und fand sie im Gefühl. Die beherrschende Stellung, die hiermit dem Gefühl gegeben war, entsprach wiederum eigentlich nicht der persönlichen Art Kants. Er schloß sich damit der damals geltenden Psychologie an. Aber die wissenschaftliche Überlieferung, welche sich damit durch-

gesetzt hatte, daß man neben und über Erkennen und Wollen als drittes und innerstes Seelenvermögen das Gefühl setzte, entstand aus dem tatsächlichen Herrschen des Gefühls, welches sich im 18. Jahrhundert von England aus auch in Deutschland verbreitete. Auch Kant hat dieser Geistesart seinen Tribut gezollt. Er vollendet und krönt deswegen sein Gedankengebäude mit einer Philosophie des Gefühls. Dabei folgte er der üblichen Einteilung der Gefühle in Lust- und Unlustgefühle und bezog sie auf das Zweckmäßige oder Unzweckmäßige in der Natur.

Von der Philosophie des Zweckes kam Kant mit einem zweiten Schritt zur Philosophie des Schönen. Zweckmäßig soll sein, was sich mit dem Gefühl der Lust verbindet. Schön soll das sein, was mit einem Lustgefühl verbunden ist, welches kein Begehren hervorruft, mit einem Wohlgefallen ohne Interesse. Die Zweckmäßigkeit der Natur ruft ein Lustgefühl hervor, und dieses Lustgefühl ist ganz unabhängig von der Nützlichkeit der Natur. Folgt man der Beschreibung Kants, so findet man, daß er von einer Lust spricht, die mit der Erkenntnis der Natur verbunden ist. Es ist die Freude an dem Naturgesetz und an der Vereinigung der Naturgesetze zu einem System. Es ist die Freude des Systematikers am Schema. Wir werden „erfreut, wenn wir eine solche systematische Einheit unter bloß empirischen Gesetzen antreffen". Das ist die Liebe des Verstandes, die auch Spinoza mit der ganzen intellektualistischen Mystik kennt. Diese Freude ist freilich uninteressiert, aber sie ist auch nicht eine Freude am Objekt, sondern die Freude am eigenen Verstande und seiner Betätigung, denn der Verstand findet ja nur sich selbst in den Dingen wieder, und an diesem Wiedererkennen hat er seine Freude. Dies ist allerdings eine Lust ohne Begehren, aber es ist auch eine Freude ohne Liebe.

Das Wohlgefallen am Schönen soll ganz ohne Interesse sein, d. h. es soll keinen Willen hervorrufen. „Die Sterne, die begehrt man nicht." Die Betrachtung des Schönen ist also schon bei Kant Freiheit vom Begehren. Und doch stehen Lust- und Unlustgefühle, wie Kant selbst zugibt, immer mit dem Begehren in Zusammenhang. Deswegen wirkt die Schönheit nicht nur auf den Geschmack. Es widerspricht aber aller Erfahrung, daß die Schönheit keine Begehrung hervorruft. Sie erweckt mit der Empfindung einen Willen, ein Begehren, nicht nur ein sinnliches, sondern auch ein geistiges. Will man die Schönheit nach dieser ihrer Wirkung auf uns bestimmen, so

kann sie nicht verstanden werden ohne ihre Wirkung auf die Liebe. Was schön ist, das liebt man, und diese Liebe ist nicht nur ein Gefühl, sondern ein Wille, der innerste Wille des Menschen. Bei der Frage nach der Erweckung der Liebe hat deshalb die Schönheit eine entscheidende Bedeutung. Sie wird nicht nur durch Güte, sondern auch durch die Schönheit erweckt. Damit bekommt sie eine ernste moralische und religiöse Bedeutung. Es entsteht ein wichtiges religiöses Problem und eine schwierige moralische Aufgabe, die Kant nicht erkannt und gelöst hat. Diese Selbsttäuschung, daß die Schönheit nur auf den Geschmack wirke und weder geistige noch sinnliche Liebe hervorrufe, hat geschichtlich verhängnisvolle Mißgriffe und schwerwiegende Versäumnisse hervorgerufen. Denn da man bei dieser Theorie weder auf die erhebende noch auf die störende Wirkung der Schönheit aufmerksam war, so hielt man wohl eine Ästhetik, aber nicht eine Ethik der Kunst für notwendig, und die Gebildeten wurden in der schweren Täuschung bestärkt, daß Kunst und Moral, Schönheit und Religion in keinem Zusammenhang untereinander stünden. Diese Illusion wurde für den deutschen Idealismus ein Dogma, welches allen entgegengesetzten Erfahrungen zum Trotz mit einer gewissen Leidenschaft bis in die Gegenwart hinein festgehalten wird. Wir haben deswegen auch heute noch keine Ethik der Kunst, obgleich die von der Kunst ausgehenden mächtigen ethischen Wirkungen, die erhebenden und die störenden, auf der Hand liegen und obgleich die Literatur einer der wichtigsten Träger der religiösen Bewegungen der Gegenwart ist. Auch Kant hat die ethischen und religiösen Wirkungen der Schönheit nicht ganz verkannt. Denn die Schönheit ist für ihn Symbol des Guten. Darum gefällt sie und darum erhebt sie auch. Im Schönen erscheint das Gute. Mit diesem großartigen Gedanken war die Einheit von Schönheit und Güte gefunden. Kant hat diesen Gedanken an einer einzelnen, und zwar an der entscheidenden Stelle, auch wirklich durchgeführt, nämlich an der menschlichen Gestalt. In ihr ist das Ideal der Schönheit erreicht. An dieser „beruht das Ideal in dem Ausdruck des Sittlichen, ohne welches der Gegenstand nicht gefallen würde." Die menschliche Gestalt ist „der sichtbare Ausdruck der sittlichen Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen". Hier gewinnt die Schönheit moralische Bedeutung: „Die Seelengüte oder Reinigkeit oder Stärke oder Ruhe in körperlicher Äußerung als Wirkung des Inneren gleichsam sichtbar zu machen, dazu gehören

reine Ideen der Vernunft und große Macht der Einbildungskraft in demjenigen vereinigt, welcher sie nur beurteilen, vielmehr noch wer sie darstellen will. Die Richtigkeit eines solchen Ideals der Schönheit beweist sich darin, daß es keinem Sinnenreiz sich in das Wohlgefallen an seinem Objekt zu mischen erlaubt, und dennoch ein großes Interesse daran nehmen läßt; welches dann beweist, daß die Beurteilung nach einem solchen Maßstabe niemals rein ästhetisch sein könne, und die Beurteilung nach einem Ideale der Schönheit kein bloßes Urteil des Geschmacks sei." In diesen kurzen, aber feinen und tiefen Andeutungen lag in der Tat der Ansatz zu einer Verbindung von Ethik und Ästhetik, deren Durchführung von größter Bedeutung hätte werden können.

Auch die religiöse Bedeutung des Schönen hat Kant gestreift, und zwar hat er mit scharfem Blick den entscheidenden Punkt gefunden. Zunächst bewies er im Unterschied von Winckelmann die Gesundheit seines Empfindens und zugleich den Ernst des Naturforschers, indem er die Schönheit vor allen Dingen in der Natur und erst in zweiter Linie in der Kunst suchte. Denn in der Natur ist die Idee erreicht, während wir sie nicht verwirklichen können.

Religiöse Bedeutung hat vor allen Dingen das Erhabene. Erhaben ist die Natur nach Kants Definition, indem sie die Idee der Unendlichkeit wachruft. Mit Recht aber macht Kant geltend, daß das Erhabene nicht an einem sinnlichen Maßstabe gemessen werden könne. Er spricht dieselbe Empfindung aus, die Schiller ihm nachgesprochen hat: Im Raum wohnt das Erhabene nicht. Es liegt nicht in der Masse, es kann nichts Quantitatives sein. Wo liegt es nun? Nach dem ganzen Zuge seines Denkens blieb ihm nun keine andere Antwort übrig als die: „Im betrachtenden Menschen, im Gemüt des Urteilenden, nicht in der Natur." Erhaben ist also nicht die Natur, sondern die Vernunft. „Erhaben ist, was auch nur denken zu können, ein Vermögen des Gemütes beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft. Die Natur ist nur dadurch erhaben, daß sie die Idee der Unendlichkeit im Menschen wachruft. Diese Antwort war freilich von den Voraussetzungen Kants aus völlig folgerichtig. Aber eben darum beweist sie nur den Fehler, der im Ansatz liegt, denn durch diese Formel wird das tatsächliche Verhältnis umgekehrt. Wie alles Geistige, so legt die menschliche Vernunft auch das Erhabene in die Natur hinein. Grenzenlos ist nichts als unsere Einbildungskraft. Gegen die Ideen der Vernunft ist die

Natur unendlich klein. Erhaben heißt die Natur nur, sofern sie das Gemüt seine Erhabenheit über die Natur erfahren läßt. „Die Erhabenheit ist also in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserm Gemüt enthalten." Das stand in grellem Widerspruch zur einfachsten und klarsten natürlichen Empfindung. Denn sie besteht eben darin, daß der Mensch sich der Natur gegenüber klein vorkommt. Wenn er sich nun durch diesen Eindruck nicht erdrückt, sondern gleichzeitig erhoben fühlt, wie Kant richtig und scharfsinnig erkennt, so läßt sich diese doppelte Empfindung von einem rein subjektiven Standpunkt aus nicht erklären. Gerade in diesem Gefühl der Kleinheit gegenüber der Erhabenheit der Natur liegt deswegen eine Erhebung, weil der Mensch in der Natur einen ihm gleichartigen Geist ahnt, der ihn zu gleicher Zeit niederbeugt und erhebt.

Untersuchungen wie diese sollte man nicht unter völliger Ignorierung der Religionsgeschichte führen. Wie einfach und großartig ist doch die entsprechende religiöse Empfindung im 8. Psalm ausgedrückt. Kant verrät denn auch selbst, daß er sich bei seiner Theorie nicht ganz wohl fühlt: „Dieses Prinzip scheint zwar zu weit hergeholt und vernünftelt" — sagt er mit Recht. Auch der Widerspruch seiner Theorie mit der natürlichen, religiösen Empfindung ist Kant nicht entgangen. Er verhehlt sich nicht, daß, wenn wir in der Natur die Erhabenheit Gottes wahrnehmen, „die Einbildung einer Überlegenheit unseres Gemüts über die Wirkungen und, wie es scheint, gar über die Absichten einer solchen Macht Torheit und Frevel zugleich sein würde." Die normale Gemütsstimmung ist hier nicht das Gefühl der Erhabenheit über die Natur, sondern vielmehr das Gefühl der völligen Ohnmacht. Aber Kant sieht in dieser natürlichen Empfindung nur den Ausdruck der Buße und kennt die Furcht Gottes nur in der Form des bösen Gewissens „mit niederhängendem Haupt und zerknirschten, angstvollen Gebärden". Zur Bewunderung der göttlichen Größe dagegen kommt der Mensch nur, wenn er Erhabenheit der Gesinnung bei sich selbst erkennt, und eine solche erhabene Gemütsstimmung ist die Demut. Also bleibt es schließlich doch dabei, daß „Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserm Gemüt enthalten" ist. Nur von dieser unserer inneren Erhabenheit über die Natur aus kommen wir zur Idee der Erhabenheit Gottes. In schroffem Widerspruch zur natürlichen Empfindung

soll also nicht aus der Erhabenheit der Natur über uns, sondern aus unserer Erhabenheit über die Natur die Erkenntnis von der Erhabenheit Gottes entstehen. Von Kants Subjektivismus aus war das ganz folgerichtig. Aber indem er der einfachsten religiösen Erfahrung so scharf widersprach, war dieser Subjektivismus widerlegt. Er hat den Ansatz zu einer religiösen Naturbetrachtung, die in seiner Ästhetik lag, gehemmt und in eine künstliche Empfindung umgebogen. So hat die ästhetische Naturbetrachtung nicht die religiöse Bedeutung gewonnen, die ihr doch zukommt.

Das hat sich bei dem größten Schüler, den Kants Ästhetik gefunden hat, bei Schiller, gezeigt.

Schiller war der Dichter des Idealismus. Er hat den Idealismus populär gemacht, soweit das überhaupt möglich war. In seiner philosophischen Lyrik hat er der Religion des Ideals den klassischen Ausdruck gegeben, zu dem sich auch später noch die Vertreter dieser Religion bekannt haben; denn der Idealismus war Schillers Religion. Er hat sich selbst zu ihr bekannt und sich als Typus des Idealismus im Gegensatz zu Goethes Realismus geschildert. Ebenso hat ihn Goethe aufgefaßt. Wenn nach dessen Urteil die Idee der Freiheit sich durch Schillers ganze Dichtung hindurchzieht, so ist damit gesagt, daß Schillers Welt- und Lebensanschauung Idealismus war. Die Idee der Freiheit ist ja die Grundidee des deutschen Idealismus. Er wollte nichts anderes sein als die Philosophie der Freiheit. Diese Idee durchzieht die Dichtung Schillers vom Anfang bis zum Schluß, von den „Räubern" bis zu „Wilhelm Tell". Sie beherrscht auch seine Geschichtsschreibung. Goethe hat diesem Glauben Schillers an die Freiheit seine Unterwerfung unter die Natur und ihr Gesetz gegenübergestellt. Ebenso faßte Schiller ihrer beider Verhältnis auf. Der Realist läßt sich durch die Notwendigkeit der Natur bestimmen, der Idealist durch die Notwendigkeit der Vernunft. Die Unterwerfung unter die Natur und der Glaube an die Vernunft treten nach seinem Urteil in diesen beiden Weltanschauungen einander gegenüber. Seinen Unterschied von Goethe bestimmt er so, daß Goethe aus der Sinnenwelt und er aus der Seele schöpfe. Der Realist läßt sich beherrschen durch das Ganze der Natur. Die Vernunft des Idealisten schöpft alles aus sich selbst und bezieht alles auf sich selbst. Der Realist unterwirft sein Denken den Dingen, der Idealist unterwirft die Dinge seinem

Denkvermögen. Denn für ihn sind die Gesetze des menschlichen Geistes zugleich die Weltgesetze. Das war der Grundgedanke des Idealismus. Er war das Glaubensbekenntnis Schillers; denn gerade von diesem verwegensten Selbstbewußtsein des Idealismus, kraft dessen er den Dingen das Gesetz gibt, anstatt sich nach ihnen zu richten, schrieb Schiller an Humboldt: Im Grunde genommen seien wir alle Idealisten und würden uns schämen, dieses Glaubensbekenntnis zu verleugnen. Obgleich Realist und Idealist sich nach seinem Urteil gegenseitig ergänzen, so ist doch schließlich der Idealismus das Höhere von beiden, denn wenn der Realist im Tun und Leiden der Natur gehorcht, so unterwirft er sich, wenn es freiwillig geschieht, nicht der Naturnotwendigkeit selbst, sondern der Idee derselben. Diese aber hat auch der Realist nicht aus der Erfahrung, sondern aus der Vernunft. Das hochgespannte Machtbewußtsein der Natur gegenüber, dieser eigentliche Grundzug des Idealismus, macht für Schiller die Würde der menschlichen Natur aus. Während der Realist bei der Sinnenwelt bleibt und sich einer physischen Notwendigkeit unterwirft, vertieft sich der Idealist in den Geist und erhebt sich damit über die Natur. In all seinem Denken und Handeln muß er einen Aufschwung nehmen, er vermag nicht in ruhiger Stetigkeit zu wirken. Er kann nur denken, reden und handeln, wenn er begeistert ist. Er bedarf einer gewissen Ekstase, die über den natürlichen Verlauf des Lebens erhebt. In dieser Schilderung ist die Verwandtschaft mit der Mystik ganz deutlich. Der Idealismus ist Enthusiasmus; mit einem immer neuen Aufschwung durchbricht er den Alltag und erhebt sich nicht mit einem Male, aber immer wieder in einem gewaltsamen Aufraffen über die Natur. Deswegen ist auch die Gefahr, die ihm droht, die Gefahr der leeren Schwärmerei. Denn seine Kraft offenbart sich nicht in gleichmäßiger, steter Ruhe, in nüchterner, ernster Arbeit, sondern er erweist seine Größe in einzelnen heroischen Handlungen, die den ruhigen Gang des Lebens durchbrechen und durch die er sich über sich selbst erhebt. Er fragt nicht nach Wohlstand, Glück und Zufriedenheit, er kann verzichten, kämpfen und leiden; denn was er will, ist Freiheit, Würde, Größe, Güte, Edelsinn. Er ist beständig unzufrieden, nicht nur mit der Welt, sondern mit sich selbst, stellt an sich und andere unerfüllbare Ansprüche. Er sieht vor sich ein unerreichbares Ziel und leistet doch immer nur Beschränktes. Er strebt nach Vollkommenheit, aber er nähert sich ihr nur in einzelnen

Akten und niemals in dem Ganzen seines Lebens. Sein Feind ist das Gemeine, das Niedrige, sein Ziel ist das Erhabene.

Der Idealist ist deswegen ein Aristokrat; beherrscht ihn die Idee der Freiheit und hat sie zu Anfang einen ausgesprochen revolutionären Charakter, so liegt ihm doch nichts ferner als ein demokratisches Gleichheitsstreben. Schiller war darin bestärkt einerseits durch den Verlauf, den die französische Revolution nahm, andrerseits durch Goethes aristokratische Haltung. Aber dieser vornehme Zug ist ihm nicht von außen aufgetragen; er lag im Idealismus selbst, in dem Zug zum Erhabenen, in der Verachtung des Gemeinen. Diese hochgemute Verachtung der Masse als Pöbel blieb sein letztes Wort. Die Mehrheit ist Unsinn, Verstand ist stets bei wenigen nur gewesen.

Der Idealist lebt nicht wie der Realist in der Natur. In der Natur ergreift ihn nur das Erhabene, denn es geht über die Sinnlichkeit hinaus und erhebt deswegen auch über die Sinnlichkeit. Ihre all unserem Verständnis spottende Regellosigkeit ist eine Darstellung des Übersinnlichen, ein Symbol der Freiheit der Vernunft. Darum erinnert diese Erhabenheit der Natur den Menschen an seine Freiheit. Sie nötigt den Menschen, sich seiner eigenen inneren Überlegenheit über die Sinnenwelt bewußt zu werden und sich in die Welt des Übersinnlichen zu erheben. Damit überwindet der Idealist allen Pessimismus. Indem er durch die Natur erdrückt wird, wird er in das Reich der Freiheit erhoben. Er unterliegt äußerlich, aber er überwindet innerlich.

Erhaben ist hier nicht die Natur, sondern der Mensch. Denn die Welt, in der der Idealist lebt, ist eigentlich nicht die Welt der Natur, sondern die Welt der Geschichte. Wie Goethe als Realist in der Natur lebt, so lebt Schiller als Idealist in der Geschichte; denn die Geschichte war ihm wie allen Idealisten das Reich der Freiheit. Aber weil die Menschheit äußerlich zur Natur gehört, so herrscht das Gesetz der Natur und der Notwendigkeit auch in der Geschichte. Sie ist deswegen ein Kampf der Freiheit mit dem Schicksal und in ihrem tiefsten Kerne tragisch, ein äußeres Unterliegen und ein innerer Sieg der Freiheit. Die Stimmung des Idealisten ist deshalb tragisch. Und der Stil nicht nur seiner Sprache, sondern seines Lebens ist das Pathos. Es ist der Stil des Idealismus. Es ist der Kanzelton dieser Religion. Das gilt von Fichte wie von Schiller. Der Stil ist erhebend, aber auch ermüdend, tönend, aber monoton, glänzend und

blank; der Stil ist der Mensch: der Idealist lebt in einem beständigen moralischen und tragischen Pathos. Das entspricht seiner Stimmung.

Schillers Idealismus ist eine zwiespältige Weltanschauung. Der Wirklichkeit steht das Reich der Ideale gegenüber, das Reich der Träume und der Phantasie. Man darf es nicht im Diesseits suchen und nicht hoffen, daß in dieser Welt die Wahrheit zur Wirklichkeit wird und das Rechte und Gute siegt. Der Glaube an die goldene Zeit ist ein Wahn wie die Hoffnung auf irdisches Glück eine Täuschung ist. Aus der Enge und Armut des deutschen Lebens flüchtet er sich in das Reich der Phantasie. Das Gedicht zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts, welches seinen scharfen Blick für die Geschichte seiner Zeit beweist, schließt resigniert:

„Freiheit ist nur in dem Reich der Träume,
Und das Schöne blüht nur im Gesang."

Dieser Zwiespalt zwischen dem Reich der Wirklichkeit und dem Reich der Ideale beherrscht Schillers Stimmung. Die Hoffnung, das Ideal jemals zu erreichen, ist der jugendliche Wahn, mit dem das Leben beginnt. Schiller weiß ihn in immer neuen Wendungen zu schildern. Es war seine eigene Stimmung; der trockene Ernst und die pedantische Strenge Kants lag dem Dichter von Natur fern. Seine Anlage zum Idealismus zeigt sich einem hochgemuten Streben, in einem Aufschwung, der ihm große Erwartungen, Wünsche und Pläne vorspiegelt. Er ist keineswegs gesonnen, auf Wahrheit und Recht und auch nicht auf Glück und Liebe zu verzichten. Vielmehr ist die Freude der tiefste Lebenstrieb, das höchste ethische und religiöse Motiv, die Schwungkraft des Glaubens und der Liebe, der Arbeit und des Kampfes. Es ist kein Zufall, daß nach Schillers eigenem Zeugnis gerade das Lied an die Freude ein Volkslied geworden ist, und daß es Beethoven lange und tief bewegt hat, bis er den musikalischen Ausdruck dafür fand. In diesem Verlangen nach Freude spricht sich ein Zug aus, der Schiller über Kant hinaustrieb. Es war ihm nicht möglich, von vornherein und völlig zu verzichten und sich auf die Pflicht zu beschränken. Er fühlt sich als ein Fremdling in dieser Welt und fühlt ein Heimweh nach dem Reich der Ideale. Die Spannung, die dadurch in das Leben hineinkommt, soll uns hindern, „unsere unveränderliche Bestimmung und unser wahres Vaterland aus den Augen zu verlieren," „und unser Bürgerrecht in der intelligiblen Welt zu verscherzen." Schon die Ausdrücke

zeigen die innere Verwandtschaft mit der christlichen Stimmung, wie der Pietismus sie ausgebildet hatte. Wie nahe neben der Empfindung des Idealismus stand das Wort von Schillers Zeitgenossen Jung Stilling: „Selig sind, die das Heimweh haben, denn sie sollen nach Hause kommen." Der innere Zwiespalt der idealistischen Weltanschauung spiegelt sich in dieser sentimentalen Stimmung wieder. Die Klage, in der sie sich ausspricht, ist weich und wehmütig. Die Wahl zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden machte ihn bange. Darum wird der Ton zuweilen bitter, und die Klage wird zur Anklage. Im Fortgang der Lebenserfahrung erscheinen die Ideale als Illusionen, das Leben enttäuscht. Der Wanderer fühlt, daß er dem Ziele niemals näher kommt. Auf der Höhe des Lebens verdüstert sich die Stimmung, die Ideale zerrinnen wie alle Jugendträume. Der unvermeidliche Gang des Lebens geht vom Schwung der Jugend durch die Enttäuschung zu einer stillen Entsagung, die bald bitter, bald weich ist.

„Wie wenig, ach, hat sich entfaltet,
Dies Wenige, wie klein und karg!"

Das ist Schillers Grundstimmung. „Ich weiß nichts von Glückseligkeit." In dem Gedicht „Resignation" verfolgt diese Enttäuschung den Entsagenden ins Jenseits hinein. Das Glück, welches er mit seiner Entsagung erkaufen wollte, findet er auch dort nicht. Es hätte im Glauben selbst liegen müssen. Die Kantsche Auslegung, die Schiller selbst später dem Gedicht gegeben hat, kann nicht darüber täuschen, daß in der Bitterkeit des Gedichtes ein unterdrücktes Verlangen nach Glück sich ausspricht. Im Gedichte selbst gesteht er diese Empfindung ein; er spricht die tiefe Enttäuschung aus, die auch das Jenseits dem Entsagenden bereitet. Dieser Ton durchzieht die Schillersche Lyrik vom Anfang bis zum Schluß, wenn auch nicht immer mit derselben schrillen Schärfe. Mit den Idealen, die den Menschen verlassen, verliert er auch die Wahrheit. Sie wird durch den Zweifel verfinstert. Wer sie zu entschleiern wagt, erlebt eine furchtbare Enttäuschung. Sie ist kalt und hart. Wahrheit und Liebe schließen sich aus. Die Wahrheit läßt das Herz kalt und leer.

Auch auf einen großen Ertrag des Lebens heißt es verzichten. Es bleibt dem Menschen Beschäftigung, die freilich nichts Großes schafft, aber die große Schuld der Menschheit langsam und allmählich abträgt. In dieser nüchternen Bescheidung endigt der hohe Schwung des Idealismus. Es ist nicht zu leugnen, daß der Keim des Pessi-

mismus, der in allem Idealismus liegt, auch bei Schiller zum Vorschein kommt. Diese Gefahr zeigt sich auch sonst bei Schiller, auch in seinem Urteil über die Menschen. Der Idealist „denkt von der Menschheit so groß, daß er darüber in Gefahr kommt, die Menschen zu verachten". Hier sieht man deutlich, wie die pessimistische Menschenverachtung sich unmittelbar aus dem aristokratischen Idealismus entwickelt. Der Riß, der durch den Idealismus geht, wird sichtbar.

Schiller ist dieser Gefahr doch nicht erlegen. Er überwindet die Ansätze zum Pessimismus immer wieder, und zwar dadurch, daß er an das Ideal *glaubt*. Zum Wahn wird dieser Glaube nur dann, wenn man das Schöne und Wahre draußen sucht. Der himmlische Glaube, den der Mensch bewahren soll, sagt ihm: „Es ist in dir, du bringst es ewig hervor." Wenn der Idealist an Gott, Tugend und Freiheit festhält, so weiß er, daß diese Freiheit keine äußerliche ist, sondern eine innerliche, die bei aller äußeren Unfreiheit bestehen kann. Das war der deutsche Freiheitsbegriff, der aus der Reformation stammt: die innere Freiheit eines Christenmenschen, die Schiller hier dem Freiheitsbegriff der französischen Revolution gegenüberstellte. Ebenso ist es Glaube, wenn er trotz alles Strauchelns an der Tugend festhält, weil er nach ihr streben kann. Auch hier zeigt sich eine Verwandtschaft mit dem reformatorischen Glaubensbegriff, der in der Sünde an das Gute glaubt. Ebenso ist das Festhalten am Gottesgedanken Glaube. Dieser Gott ist ein heiliger Wille, ein höchster Gedanke, ein ewiger Geist. Wenn es sich fragt, wie dieser Glaube begründet ist und wodurch er sich vom Wahn unterscheidet, so antwortet Schiller als echter Idealist:

„Und stammen sie gleich nicht von außen her,
Euer Inneres gibt davon Kunde."

Es ist der Glaube an die schöpferische Macht der Vernunft: „Es ist in dir, du bringst es ewig hervor."

Indem er so die Offenbarung, die den Glauben des Menschen trägt, rein in seinem Innern sucht, verrät er, ohne sich dessen bewußt zu sein, die Verwandtschaft des Idealismus mit der Mystik. In diesem Glauben überbrückt er die Kluft zwischen der Sinnenwelt und dem Reich der Ideale. Dieser Glaube selbst ist die wunderbare Kraft, die in das Jenseits hinüberträgt.

„Du mußt glauben, du mußt wagen,
Denn die Götter leihn kein Pfand!

Nur ein Wunder kann dich tragen
In das schöne Wunderland."

Die Überzeugung von der Macht, dem Recht und der Wahrheit des Glaubens ist bei Schiller ebenfalls ein Rest des reformatorischen Glaubens, durch den er die Gefahr des Pessimismus überwindet. Glaube ist für ihn eine innere Gewißheit, die durch die Welt des Ideals, die höhere Welt, bestätigt wird. Wer es glaubt, dem ist das Heilige nahe.

„Wort gehalten wird in jenen Räumen
Jedem schönen, gläubigen Gefühl."

Es ist ein Anklang an biblische Worte, daß Hoffnung nicht zuschanden werden läßt, wenn Schiller sagt:

„Was die innere Stimme spricht,
Das täuscht die hoffende Seele nicht."

Die innere Stimme, in der sich die Offenbarung findet, spricht am lautesten im Genius. Was er glaubt, das rechtfertigt die Natur.

„Mit dem Genius steht die Natur im ewigen Bunde;
Was der eine verspricht, leistet die andre gewiß."

Durch den Genius leuchtet das Reich der Ideale in diese Welt hinein.

Schiller war Idealist von Natur, aber in der theoretischen Begründung des Idealismus hat er sich an Kant angeschlossen. Auch wo er von ihm abweicht, hat er nicht die Absicht gehabt, die Grundlagen der Kantschen Philosophie zu verlassen. Er wollte auf diesen Grundlagen weiterbauen, aber er wollte sie nicht überschreiten. Er wollte Kant nicht bekämpfen, sondern ergänzen, denn er fand in seinem System einen Mangel, an dem sich der Künstler in ihm, und nicht nur der Künstler, sondern der natürlich und kraftvoll empfindende Mensch stieß. Es war der Zwiespalt von Pflicht und Neigung, Vernunft und Sinnlichkeit, Geist und Natur, den er im Anschluß an Kants Kritik der Urteilskraft tiefer überwinden wollte, als es Kant selbst gelungen war. Er glaubte damit den Grundgedanken des Idealismus, die Idee der Freiheit, sicherer durchzuführen als Kant selbst. Denn bei dem Widerspruch von Lust und Pflicht, über den Kant nicht hinauskam, nahm das Gesetz doch „den Schein eines fremden und positiven Gesetzes an". In den Menschen, wie er wirklich ist, schien es doch schließlich, wenn es aus der Vernunft kam, von außen und von oben hineinzustrahlen. Der Widerspruch zwischen Pflicht und Neigung, der den Menschen innerlich spaltete,

hob schließlich seine Freiheit auf. „Womit hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, daß er nur für die Knechte sorgte?" Schon der Ausdruck erinnert daran, daß es die Erinnerung an die Freiheit eines Christenmenschen war, die sich in Schiller gegen Kant auflehnte. Wahre Freiheit ist nur dann da, wenn der Mensch der Vernunft mit Freuden gehorcht und die Pflicht mit Lust tut. Denn der Mensch ist, sagt Schiller wie Hamann, ein Ganzes. Die sinnliche Natur soll mit der geistigen zu einer Einheit verschmelzen. Sie darf nicht unterdrückt, sondern muß befreit werden und bei der Entstehung des guten Willens mitwirken. Die Pflicht muß sich mit den edlen, natürlichen Empfindungen verbünden. Nur diese innere Einheit, dieser Friede zwischen Sinnen und Vernunft ist Freiheit. Das Gesetz muß dem Menschen in Fleisch und Blut übergehen, die sittliche Denkart muß ihm zur Natur werden, das Sollen muß ein Wollen und ein Müssen werden. Erst wo das Gute mit instinktiver Sicherheit und Leichtigkeit geschieht, als wäre es natürlich und selbstverständlich, erst wo jeder innere Kampf überwunden ist, da ist Freiheit.

In dieser Forderung Schillers meldete sich der christliche Freiheitsbegriff, der durch Kant nicht befriedigt war. Schiller versuchte diese Forderung zu befriedigen, indem er im Anschluß an Kants Kritik der Urteilskraft einen eigenen Weg ging. Die Einheit von Freiheit und Notwendigkeit, die er suchte, fand er in der Schönheit. Sie ist zu gleicher Zeit Freiheit in der Erscheinung und höchste innere Notwendigkeit. Wo sich Freiheit und Notwendigkeit in einem Menschen verbünden, da ist die innere Schönheit. In der schönen Seele sind die Empfindungen so sicher und edel, daß der Mensch die Leitung seines Willens ganz seinem Affekt überlassen kann. Denn die schöne Seele hat keinen Widerwillen gegen das Gute niederzukämpfen, sie will, was sie soll, sie liebt die Pflicht und tut sie deswegen, ohne durch Arbeit und Kampf erst einen Widerstand niederringen zu müssen. In dieser inneren Schönheit erscheint die Freiheit und die Güte. Der Mensch ist in dieser Schönheit eine Einheit und ein Ganzes. Die Ästhetik ist Ethik. Diese völlige innere Harmonie ist für den modernen Menschen schwer zu erreichen, weil er durch die Ausbildung der modernen Kultur zum Fachmenschen geworden ist. Er geht in seinem Beruf auf, anstatt seine Persönlichkeit zu entwickeln. Dieses Übel hat der Staat verschuldet, und er kann es deswegen nicht bessern. Er ist eine Maschine, die die Bürger wie

Maschinenteile ganz in Anspruch nimmt und verbraucht. Das ist eine unvermeidliche Etappe der Kultur; sie muß erst überwunden sein, ehe die Reform des Staates gelingen kann. Deswegen ist auch die französische Revolution mißlungen. Dazu kommt der Zustand der Masse. Mit Mitleid, aber auch mit Nichtachtung sieht Schiller von der Höhe seines aristokratischen Idealismus auf das arbeitende Volk und zugleich auf die Kirche herab. „Es ist durch den Kampf mit der Not ermüdet und abgespannt." Um der sauren Mühe des Denkens zu entgehen, ergreift die Masse „mit durstigem Glauben die Formeln, welche der Staat und das Priestertum für diesen Fall in Bereitschaft halten."

Diesem düsteren Bilde der modernen Menschheit stellt Schiller ein Idealbild der Griechen gegenüber: die neue Zeit. Er sieht sie mit den Augen Winckelmanns lediglich vom ästhetischen Standpunkt aus in idealer Verklärung, völlig geblendet durch den Klassizismus des Idealisten. Er findet den Geist der Griechen in ihrer Kunst, und ihr Lebensideal dargestellt in ihrer Götterwelt. Hier sieht er die edle Einfalt und stille Größe, das innere Gleichgewicht, die völlige Ausgeglichenheit jeder Spannung. Hier ist kein Kampf und keine Anstrengung, kein Widerspruch zwischen Sollen und Wollen, Wünschen und Müssen, keine bange Wahl zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden, zwischen Lust und Pflicht, hier gibt es keine Sorge, keine Schuld, kein böses Gewissen, kein Gesetz, keine Pflicht. Die Anspannung des heißen Wollens und Begehrens ist erloschen und damit aller Jammer und aller Schmerz. Diese Götterwelt wohnt oberhalb des Gesetzes in der Freiheit jenseits des irdischen Zwiespalts. In diesem Bilde findet Schiller die Freiheit vom Gesetz gezeichnet, die Kant ihm nicht bot. Aber in bemerkenswertem Unterschied vom Evangelium, nach welchem die Wahrheit frei macht, heißt es bei Schiller: Die Schönheit macht frei. Denn diese Freiheit ist für den Menschen erreichbar. Wenn er in die Sphäre der Schönheit eindringt, dann ist er im Reich des Ideals. Denn in der Schönheit durchleuchtet die jenseitige Welt der Ideale die irdische Natur und wird deswegen für uns sichtbar. Die Schönheit ist die Offenbarung der Wahrheit in der Sinnenwelt. Darum befreit die Betrachtung der Schönheit von der Sinnenwelt, sie ist ein Genießen ohne Begehren. Nicht ganz ohne Bedenken, die aus der Erfahrung kommen, entwickelt Schiller diese Theorie. Aber alle widersprechenden Tatsachen machen ihn an seinem Vorurteil nicht irre. In der Geschichte soll

der Weg von der Roheit zur Gesittung durch den Geschmack gehen. Und die Erzieher der Menschheit sind deshalb die Künstler. Aber die Geschichtsphilosophie der „Künstler" kümmert sich nicht um den wirklichen Verlauf der Geschichte, sie ist reine Konstruktion. Ebensowenig wird der Einfluß der Schönheit beobachtet, er wird vielmehr konstruiert.

In dieser Beziehung war Schiller durch die idealistische Methode, die sich von der Beobachtung dispensierte, gehemmt. Wenn er behauptete, daß der Charakter durch den Geschmack gebildet wird, so verzichtete er für diese Theorie ausdrücklich auf einen geschichtlichen Beweis. Indem er selber zugesteht, daß die Erfahrung diesem Gedanken widerspricht, wendet er ein: „Aber vielleicht ist die Erfahrung der Richterstuhl nicht, vor welchem sich eine Frage wie diese ausmachen läßt." Er sucht deswegen „einen Begriff der Schönheit, der eine andere Quelle hat als die Erfahrung", einen „reinen Vernunftbegriff der Schönheit" „auf dem Wege der Abstraktion" und macht sich anheischig, seine Theorie a priori zu beweisen. „Die Schönheit müßte sich als eine notwendige Bedingung der Menschheit aufzeigen lassen." Der Dichter erliegt dem kritischen Philosophen. Infolgedessen ist der Begriff der Schönheit ganz leer und formal, und ebenso wird die Aufgabe der Kunst gefaßt. Es soll in der Kunst nur auf die Form und nicht auf den Inhalt ankommen. Und die Wirkung der Kunst soll nur an die Form gebunden und vom Inhalt völlig unabhängig sein; sie hat lediglich die Aufgabe, den Geschmack zu bilden. Das war Kantscher Formalismus. Die praktische Bedeutung dieses Formalismus soll darin bestehen, daß er die Kunst frei macht von der Moral, in deren Dienst sie die Aufklärung gestellt hatte. Diesen kleinlichen Moralismus der Aufklärung zu überwinden, war schon Kants Absicht gewesen. Aber er hatte sie erreicht um den Preis eines ganz inhaltsleeren Formalismus. Wenn sich Schiller an ihn anschloß, so tat er das nicht nur unter dem Einfluß der Kantschen Methode, sondern auch unter dem Eindruck der Goetheschen Dichtung. Aber diese beiden Leitsterne lenkten ihn von seiner eigenen Bahn ab. Seiner eigenen Dichtung wurde seine Theorie in keiner Weise gerecht. Sie widersprach nicht nur der Wirkung, sondern auch der Absicht seiner Gedankenlyrik und seiner Spruchweisheit und erklärte die geschichtliche Bedeutung, die seine dramatische Dichtung gewonnen hat, in keiner Weise. Trotzdem hielt er mit eigensinniger Konsequenz an seiner Theorie fest. In einer

religiösen Dichtung darf man keine Erbauung suchen und finden und in einer philosophischen keine Erkenntnis!

Aus demselben Grunde bestreitet Schiller aller Erfahrung zum Trotz, daß der unsittliche Stoff einer Dichtung auch ansteckend wirken könne, alles lediglich der Theorie zuliebe. Diese widersprach aber auch dem Zweck, den er der Kunst gab: ästhetische Erziehung! Inwiefern kann die Kunst erziehen, wenn sie weder religiös, noch moralisch, noch belehrend wirken darf? Was kann das für eine Erziehung sein, die weder belehrt noch erbaut, noch den Willen bildet? Schiller antwortet, die Schönheit ist Erscheinung der Freiheit und hat deswegen eine befreiende Wirkung. Diese Wirkung soll sie gerade in ihrer rein formalen Art haben, denn der Geschmack, den sie bildet, ist ein Gefallen lediglich an der Form, also eine Befreiung vom Stoff. In diesem Gefallen soll also gar kein Begehren liegen. Der Wille soll in ihm erloschen sein. Der ästhetische Sinn kann das Schöne genießen, ohne es zu begehren. Deswegen überwindet das ästhetische Wohlgefallen z. B. das sinnliche Element in der Liebe. Er beweist das aber weder historisch noch psychologisch. Auch die Psychologie stammt nicht aus Erfahrung, sondern ist a priori konstruiert, diesmal im Anschluß an Fichte. Ob die Wirklichkeit die so gewonnenen Urteile bestätigt, wird nicht gefragt. Aber die Theorie ist auch in sich selbst widerspruchsvoll; denn die Wirkungen der Kunst, die Schiller nennt, Befreiung von der Begierde, Veredelung der Sitte, Zügelung der Begierde, sind in hohem Grade moralisch. Schiller nennt auch die Befreiung von dem Grauen vor der Natur. Das war für den ästhetischen Optimismus immer ein bedenkliches Problem. Schelling suchte diese Freiheit in der Erkenntnis, Schiller in der Kunst. Natürlich, denn für diesen Idealisten beweist der Mensch durch die formende Kraft der Phantasie, daß er der Herr und der Gesetzgeber der Natur ist. Wie hoch erhaben fühlte sich diese schöpferische Phantasie des Griechen über dem orientalischen Gottesglauben! „Das göttliche Monstrum des Morgenländers, das mit der blinden Stärke des Raubtiers die Welt verwaltet, zieht sich in der griechischen Phantasie in den freundlichen Kontur der Menschheit zusammen." Das Alte Testament tritt vor dem Glanz des Griechentums in tiefen Schatten — wieder eine der religiösen Grundtendenzen des Idealismus, die bis in die Gegenwart hinein zu spüren ist. So überstiegen auch dieses Selbstbewußtsein war, es war doch eine religiöse, eine moralische Wirkung, die von der Schön-

heit und der Kunst erwartet wurde, wenn sie von dem Grauen vor der Natur befreien sollte. Und auch der äußerlich erdrückende, innerlich stärkende Eindruck des Erhabenen war doch eine moralische Wirkung und eine solche, die vom Gegenstand ausging, ebenso wie die Erhebung über das Gemeine eine moralische Wirkung war. Also der Anspruch, durch einen rein formalen Geschmack, der gar keinen ethischen Zweck und Inhalt sucht, gleichwohl im höchsten Maße erziehend zu wirken, war einer von den Widersprüchen, zu denen die Konstruktionen a priori die deutschen Idealisten verführt haben im Widerspruch mit ihrer eigenen besseren Erkenntnis.

Weil der Trieb, der durch die Schönheit erweckt wird, durchaus nichts mit Moral zu tun haben soll, so nennt ihn Schiller Spieltrieb, natürlich nicht im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Aber der Ausdruck ist doch nicht zufällig. Was kann in der Region oberhalb des Gesetzes, wo es keinen Kampf, keine Mühe und keine Not mehr gibt, herrschen? Da Schiller den griechischen Götterkreis dort ansiedelt, so erleichtert er sich damit die Antwort: das Spiel! Die Kunst ist ein Spiel. Nun aber erhebt sich gerade durch die Kunst der Mensch über das Tier, und so bekommen wir die paradoxe Behauptung: der Mensch ist nur da ganz Mensch, wo er spielt! Das höchste Anliegen der Menschheit ist das Spiel. Sucht man für diesen abstrakten Begriff nach irgend einem konkreten Inhalt, der die Theorie veranschaulicht, so wird man durch Schiller selbst angeleitet, an das Theater zu denken. Und in der Tat tröstet ja Schiller das deutsche Volk über die Armut und Öde seines geschichtlichen Lebens im Unterschied von den anderen Völkern Europas mit dem Hinweis auf die Bühne. Als Ersatz für seine Ohnmacht hat das deutsche Volk nur das Bild des geschichtlichen Lebens auf der Bühne. Die ganze Armut des deutschen Volkes jener Zeit zeigt sich in diesem kümmerlichen Trost.

So widerspruchsvoll die Theorie ist, so mächtig hat sie gewirkt. Sie hat dem Dogma von der rein formalen Bedeutung der Kunst eine große Autorität gegeben und die Trennung von Kunst und Moral vollendet. Eine Ethik der Kunst gab es nun nicht mehr, so wenig wie eine Ethik der Wissenschaft, des Geschäftslebens oder der Politik. Alle diese Gebiete, eins nach dem andern, emanzipierten sich von der Moral. Wir haben dieser Theorie die Kunst zu verdanken, die nur für sich selbst da ist; und das heißt schließlich für einen kleinen Kreis von Genießern, aber nicht für das Volk. Die

Wirkungen dieser Emanzipation haben das neunzehnte Jahrhundert beherrscht. Schillers eigene Dichtung steht hoch über seiner Theorie; unzweifelhaft hat der Dichter nur deswegen anziehend auf das deutsche Volk gewirkt, weil er sich tatsächlich eine höhere Aufgabe stellte als nur die Bildung des Geschmacks.

Schiller dachte bei der Erziehung nicht nur an den Einzelnen, sondern an Volkserziehung. Die Abhandlung ist in einen großen geschichtlichen Rahmen eingespannt. Sie geht aus von der Katastrophe der französischen Revolution. Der Verlauf der Bewegung hatte die Idealisten enttäuscht. Der verhängnisvolle Wechsel von jugendlicher Illusion und bitterer Enttäuschung, der für den Idealismus charakteristisch ist, und dem Schiller einen so eindrucksvollen Ausdruck zu geben verstand, weil er ihn selbst in sich erlebt hatte, dieser Wechsel war durch den Ausgang der französischen Revolution besonders jäh in die Erwartung der Idealisten hineingebrochen. Die Diagnose, die Schiller stellt, ist scharf und tief. Sobald er nicht theoretisiert, beobachtet er genau: die Psychologie der Masse, die Unzulänglichkeit der Gelehrten und Beamten, das Versagen der Staatsmaschine, die nahende Diktatur — das alles sieht er klar. Aber die Abhilfe, die er rät, steht in einem peinlichen Mißverhältnis zu der Größe der Not, über die er sich nicht täuscht. Er sieht Gemeinheit, Verrohung und Verwilderung als Rückschlag gegen eine überfeinerte Kultur und den vergeblichen Versuch, den Vernunftstaat zu schaffen. Dazu hofft er das Volk fähig zu machen durch Bildung des Geschmacks, durch eine soziale Wirkung der Kunst. Er erkennt an, daß eine soziale Gemeinschaft notwendig ist; aber er sieht das Bindemittel ausschließlich in der ästhetischen Stimmung, welche Harmonie in die Individuen bringt. Die schöne Mitteilung soll die Gesellschaft vereinigen, denn die Schönheit allein beglückt alle Welt. Aber der Staat, der so zustande kommt, ist ein Gegenbild zu dem Resignationsideal der unsichtbaren Kirche. „Dem Bedürfnis nach existiert er in jeder feingestimmten Seele, der Tat nach in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln." Das ist das Deutschland der Dichter und Denker, die kleinen Kreise, die ästhetischen Salons, in denen Kunst und Literatur der einzige Gegenstand des Interesses und der Unterhaltung waren, ein Gegenstück zu den engen Kreisen, in die sich der Pietismus zurückgezogen hatte. In der Tat, so sah es in Deutschland aus; und es gehört mit zu der Resignation, die in Schillers Idealismus auslief, daß er sich bei der weiten Perspektive, mit der er begann,

mit einem so bescheidenen Ergebnis begnügte. In diese Bahn trieb ihn nicht nur die idealistische Philosophie und der Einfluß Goethes, sondern auch der Klassizismus. Denn auch dieser drängte auf die Trennung der Kunst von der christlichen Moral, von der er selbst von Hause aus frei war. Aber er hat auch die Absicht Schillers gehemmt, eine Kunst für das Volk zu schaffen. Seine Dichtung war eben durch das antike Element aristokratisch und exklusiv. Es gehörte philosophische Schulung und vor allem klassische Bildung dazu, um sie auch nur zu verstehen. Die Bilder stammen aus der hellenischen Mythologie und die Beispiele aus der alten Geschichte. Die großartige Sprache erhebt den Dichter über das Gemeine und den Pöbel, aber auch über das Volk. Dem ist infolge seines Klassizismus Schiller fremd und fern geblieben. Die verhängnisvolle Spaltung des Volkes in Gebildete und Ungebildete, die mit dem Humanismus begonnen hatte, vollendete sich durch den Klassizismus, ein verhängnisvolles Erbe der Idealisten, eine schwere Hemmung der sozialen Einigung des Volkes, die doch auch Schiller wollte.

Die abstrakten Formeln der Kantschen Ästhetik waren nicht Schillers letztes Wort. Seine eigene innere Meinung und die Tendenz seiner Dichtung kam zu einem tieferen Ausdruck in den Ideen, die unter dem Einfluß schottischer Philosophen von seiner Jugend her sich wieder durchsetzten. Sie ragten über den Kantschen Formalismus hinaus und erklärten die erziehende Wirkung des Schönen viel tiefer. Das Wohlgefallen am Schönen ist nicht uninteressiert, sondern freudig; das Schöne wirkt anziehend, und diese Anziehung ist Liebe. Schönheit erweckt Liebe: damit war ihre ethische Wirkung einfach erklärt. Die Liebe ist rein geistig; sie stammt aus dem Göttlichen in uns, aus unserer Freiheit. In der Schönheit erkennt der Gesetzgeber, der Gott in uns, sein eigenes Bild wieder. Darum erhebt die Liebe über das Gesetz. Denn der schuldbewußte Mensch erschrickt, wenn er den Gesetzgeber, den er in sich fühlt, auch außer sich findet. Aber „die schöne Seele kennt kein süßeres Glück, als das Heilige in sich außer sich nachgeahmt oder verwirklicht zu sehen." „Es ist immer ihr eigenes Selbst, was die Liebe in ihrem Gegenstande sucht und schätzt." Die Schönheit macht nur lüstern, wenn ihr die Würde fehlt. Die Würde hat etwas Erhebendes und Heiligendes. Ihre höchste Form ist die Majestät. Majestät hat nur das Heilige und ein Mensch, der es repräsentiert. Demgegenüber wird die Liebe zur Anbetung, sie bekommt religiösen Charakter.

Mit dieser Psychologie der Liebe war die erziehende Wirkung des Schönen mit natürlicher Einfachheit und Tiefe erklärt ohne die gequälten Gedankengänge, durch die Schiller sie in die idealistische Spekulation hineingepreßt hatte. Die Einheit des Wahren, Guten und Schönen in der Liebe und der Zusammenhang zwischen Ethik und Ästhetik war ohne Künstelei erkannt. Die Erhebung über das Gesetz, die Schiller suchte, hat er in der Liebe gefunden. Damit war er zugleich der christlichen Erkenntnis näher gekommen.

Mit den höchsten Spitzen seines Dichtens und Denkens ragt Schiller über den Idealismus hinaus. Im „Wallenstein" ist er dem historischen Realismus nahe gekommen. Auch die Gedichte, zu denen ihm Goethe Modell gestanden hat, das Glück und der Genius, ragen über den Kantschen Moralismus hinaus. Hier spricht nicht mehr eine krankhafte Sehnsucht, ein unbefriedigtes Streben ins Grenzenlose hinaus, auch nicht ein resignierter Verzicht auf Glück und Gelingen. Hier wird ein Mensch geschildert, der die Gottheit in seinen Willen aufgenommen hat und am Ziele ist, dem das Gesetz nicht mehr gilt, weil er es in sich selber trägt; höher als der Tugendhafte, der sein eigener Bildner und Schöpfer ist, steht der Erwählte; die einfältige, kindliche Seele, in deren bescheidenes Gefäß sich Göttliches einschließt. Eine freie Gnade wird geschildert, die sich nicht erringen und verdienen läßt, ein müheloses Empfangen einer vollkommenen Gabe, die frei von oben herunterkommt. In diesem Erlebnis sieht Schiller das Glück, und dieses Glück verschmäht er nicht. In ihm findet er die Freude, nach der zu suchen ihm Kant nicht abgewöhnt hatte. Dieses Erlebnis ist ein Wunder. Freilich sieht Schiller die Erfüllung dieses Ideals nur im Genius, der diese Freiheit seiner natürlichen Begabung verdankt. Dem gewöhnlichen Sterblichen bleibt nichts übrig, als den Genius zu verehren. Zu dieser Freiheit sind nicht die Armen am Geist, sondern die Aristokratie des Geistes berufen. Aber immerhin kennt er doch eine Stellung über dem Gesetz, die ein Wunder, eine von oben gegebene Gnade ist.

Man hat diese Anschauung mystisch genannt, und sofern hier das Gebot erfüllt ist, die Gottheit aufzunehmen in den Willen, ist sie auch mystisch. Die theosophischen Gedanken aus der Jugend des Dichters kommen wieder zum Vorschein. Nicht nur hier, auch in der dramatischen Dichtung Schillers, schon in dem geheimnisvollen Fatum und der dunklen Ahnung im „Wallenstein", ferner in dem wunderbaren Element in der „Jungfrau von Orleans" spricht dieser

mystische Zug sich aus. „Leicht aufzuritzen ist das Reich der Geister." Eine Ahnung vom Eingreifen der oberen Welt in diese Welt der Sinne meldet sich. Aber auch in der dunklen Schicksalsidee der „Braut von Messina" und schließlich in dem geheimnisvollen Treiben des Geisterschers drängt dieser mystische Zug sich hervor. Das war nicht nur eine ästhetische Idee oder gar ein poetischer Kunstgriff. Die metaphysische Neigung war Schiller natürlich; sie war durch die Kantsche Kritik nur zurückgedrängt, aber nicht ausgerottet. Es war nicht nur eine persönliche Eigentümlichkeit des Dichters, es war der verborgene Hintergrund alles Idealismus. Das mystische Element, das ihm zugrunde liegt und durch das er über sich selbst hinausgeht, dämmert auch bei Schiller auf. Solange er in den Grenzen des Kantschen Idealismus blieb, drohte die unbefriedigte Sehnsucht, die über den moralischen Idealismus hinausdrängte, in einen resignierten Pessimismus auszuarten. Er überwand diese Gefahr, indem er den Kantschen Moralismus unter sich ließ und sich in die Region der Mystik flüchtete.

Die beiden Grundtöne, in denen der Idealismus ausklang, der Pessimismus und die Mystik, sind schon bei Schiller zu hören.

Vom Standpunkte der Naturphilosophie aus hat Schelling den Versuch gemacht, den Idealismus Winckelmanns zu überwinden. Schelling rief die Kunst von der Nachahmung der Alten zurück zur Natur. In der Natur selbst wohnt die Idee und darum die Schönheit. Aber die Forderung in der Kunst zu idealisieren, setzt voraus, daß Wahrheit, Schönheit und Güte nicht in der Natur selbst walten, daß sie geistlos und also auch nicht schön wäre, daß der Geist und damit die Schönheit erst in sie hineingelegt werden müßte, statt daß er in ihr gefunden, aus ihr erhoben und an ihr dargestellt wird. Das aber ist der falsche Idealismus. Der Geist ist in der Natur, und darum soll die Kunst die Wirklichkeit darstellen, und die Aufgabe besteht nur darin, die in der Natur liegende und sie verklärende Idee zu sehen und an dem Bild der Natur darzustellen. Niemals kann der Künstler die wirkliche Natur übertreffen. Er bleibt immer hinter ihr zurück. Die Schönheit ist überall in der Natur, wenn auch in verschiedenem Maße, verbreitet und ist darum nicht farblos, charakterlos und leer. Die edle Einfalt und stille Größe darf nicht so weit gehen, daß die leidenschaftliche Erregung fehlt. Dadurch wird sie kalt, leer und glatt. In welchem tief-

innerlichen Zusammenhang diese Ästhetik mit Schellings Ethik und Religion steht, das zeigt die Bemerkung, daß alle Tugend nicht in der Abwesenheit der Leidenschaften, sondern in der Macht des Geistes über sie besteht. Er knüpfte damit an Hamann an. Beherrschten Trieb, gebändigte Natur, „ruhige Gewalt im Sturm der Leidenschaft" stellt er der kalten, edlen Einfalt und stillen Größe Winckelmanns gegenüber. In der Schönheit durchdringen sich Vernunft und Leidenschaft, Geist und Natur. In ihr verbinden sich sittliche Güte und sinnliche Anmut. Sie ist Einheit von Sittlichkeit und Sinnlichkeit, der sinnliche, irdische Stoff wird nicht herausgesiebt, sondern bemeistert. Dadurch ist die Kunst ein Symbol der wahren Sittlichkeit, denn auch sie besteht nicht darin, daß die natürlichen Triebe verdrängt, sondern daß sie beherrscht werden. Die Kunst bekommt damit religiöse Bedeutung. Sie hilft der Menschheit, die göttliche Offenbarung in der Natur zu finden. Sie ist ein Mittel, das über sich selbst hinausweist. Die sinnliche Anmut wird Hülle und Leib eines höheren Lebens. „Den Beschauenden überfällt mit plötzlicher Klarheit die Erinnerung von der ursprünglichen Einheit des Wesens der Natur mit dem Wesen der Seele: die Gewißheit, daß aller Gegensatz nur scheinbar, die Liebe das Band aller Wesen und reine Güte Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung ist."

Weil die Kunst religiöse Bedeutung hat, so hat sie auch eine kultische Aufgabe. Sie stellt die Offenbarung Gottes in der Natur dar, und damit sind ihre höchsten Gegenstände göttliche Naturen; der Künstler darf also „nur dem Gesetze folgen, das ihm Gott und Natur ins Herz geschrieben haben". Es ist klar, wie Schelling durch seine religiöse Weltanschauung den Idealismus Winckelmanns überwunden und die Ästhetik vertieft hat, indem er die Kunst zur Natur zurückrief. Er sah in einer Kunst, die dieser Ästhetik entsprach, die besondere Aufgabe des deutschen Volkes. „Dieses Volk, von welchem die Revolution der Denkart in dem neueren Europa ausgegangen, dessen Geisteskraft die größten Erfindungen bezeugen, das dem Himmel Gesetze gegeben, und am tiefsten von allen die Erde durchforscht hat, dem die Natur einen unverrückten Sinn für das Rechte und die Neigung zur Erkenntnis der ersten Ursachen tiefer als irgend einem andern eingepflanzt, dieses Volk muß in einer eigentümlichen Kunst endigen." So sprach Schelling auf einem Fest zu Ehren des Königs von Bayern im Jahr 1807. Der politische Zusammenbruch Deutschlands störte sein deutsches Selbstbewußtsein in keiner Weise,

Ihm waren die Deutschen die Griechen der Neuzeit, und an ihrer weltgeschichtlichen Aufgabe zweifelte er nicht. Er war darin mit seinen schwäbischen Landsleuten, mit Schiller, Hölderlin, Hegel einig. Aber er konnte das nur, indem er sich über den Idealismus erhob und in der Natur selbst die Offenbarung Gottes und damit die Schönheit sah. Der reine Klassizismus war damit durchbrochen.

Unter allen Propheten der griechischen Schönheitsreligion hat niemand mit gleicher Inbrunst „das Land der Griechen mit der Seele gesucht" wie Hölderlin. Die Sehnsucht, welche das ganze Geschlecht des Idealismus erfüllte, nahm bei ihm die Form eines krankhaften Heimwehs nach einer unwiederbringlich verlorenen Vergangenheit an. Krampfhaft klammerte er sich an der Zeit der Jugend fest.

„Noch lächelt unveraltet des Herzens Frühling dir.
Der Gott der Jugend waltet noch über dir und mir."

Ebenso wandte er sich nach dem Griechentum, das ihm als der Frühling und die Jugend der Menschheit erschien, zurück. Es war das goldene Zeitalter, nach dem er sich mit Wehmut zurücksehnte. In der Gegenwart gab es für ihn kein Gefühl der Befriedigung und des Glückes. Alles Schöne und Große liegt in der verlorenen Vergangenheit, in der Zeit der Blüte Athens. Ihm gilt das Griechentum als die Offenbarung der vollkommenen Menschennatur. Dabei ist sein Maßstab ästhetisch. Vollkommenheit ist Schönheit, und Schönheit ist Göttlichkeit, die sich in der Natur offenbart. Darum ist diese Schönheitsreligion ein Kultus der Natur, ein ästhetischer Pantheismus. An Empedokles stellt Hölderlin ihren Konflikt mit der traditionellen Volksreligion dar. Er ist ein durchsichtiges Symbol des ganzen modernen religiösen Konfliktes, in dem der Dichter stand. Er ist der Priester der Natur, dem der Geist der Welt den eigenen Geist erweckte. In ihm offenbart sich die göttliche Natur, die durch ihre Schönheit die Liebe erweckt. Mit einer Philosophie der Liebe fing Hölderlins wie Schillers Denken an. Aber diese Liebe, die das All zusammenhält, ist eine rein ästhetische Empfindung, nichts anders als die Freude an der Harmonie der Natur. Ein mystischer Zug zieht sich durch diesen Schönheitskultus hindurch.

Religion ist nichts anderes als Liebe zur Schönheit. Kunst und Religion sind die beiden echten Kinder ewiger Schönheit. Aus ihr entsteht auch alle Wissenschaft, denn sie folgt aus Empfindung der

ewigen Harmonie der Welt. Dieser Schönheitskultus ist das Ziel aller Philosophie. Am Ende neigen die Weisen sich dem Schönen. Spinozas Ein und alles ist auch Hölderlins Losungswort. Aber bei ihm bekommt es einen besonderen Klang. „Wißt ihr den Namen des, der eins und alles ist? sein Name ist Schönheit." Schönheit ist Heiligkeit. Aus der Liebe zu ihr folgt jeder Glaube, auch der Glaube an die Unsterblichkeit. „Wir glauben, daß wir ewig sind, denn unsre Seele fühlt die Schönheit der Natur."

Weil nun der Mensch nach Leib und Seele die höchste Offenbarung der Schönheit ist, so bekommt der Schönheitssinn einen erotischen Charakter. Er führt, wie bei den Romantikern, zur Anbetung der Geliebten: „Alle Götter des Himmels und alle göttlichen Menschen vergeß ich in dir." Die Religion wird erotisch und die Erotik religiös. Damit bekommt die Leidenschaft eine verhängnisvolle Macht. Sie erscheint als geheiligt, und der Widerstand gegen sie wird gehemmt. Eine kraftvolle Beherrschung und eine innerliche Überwindung gilt nicht als Pflicht. Auch in Hölderlins Leben zeigt sich die aufweichende und zerrüttende Macht der Leidenschaft. Der Wille ist schwach und die Stimmung ist weich. Die Schönheitsreligion ist empfindsam und kraftlos. Hölderlins treffendes Wort über die Deutschen „tatenarm und gedankenvoll" gilt im vollen Maße von ihm selbst. Auch im Leben der Helden seiner Dichtungen geschieht nichts. Sie schütten im Hyperion in Briefen ihr Herz aus, nicht ohne manche Feinheit im einzelnen, aber im ganzen mehr stimmungsvoll als gedankenvoll. Sie leben wie der Dichter in sich selbst, nicht in der Welt. Freilich lautet die Antwort auf die Frage: Was soll ich tun? für den Anhänger dieser Religion: „Gib, was in dir ist." Aber die Tragik im Leben der Helden Hölderlins besteht darin, daß sie nicht zu geben vermögen, denn das Volk ist nicht zu fassen imstande, was der Genius ihm zu sagen hat. Ganz ohne eine vom Dichter berechnete Absicht ergeht es seinen beiden Helden so. Das ist kein Zufall. Der Schönheitssinn ist aristokratisch. Freilich heißt es von Hyperion: „Du wirst Erzieher unsres Volkes sein," aber es bleibt bei Worten. Sie werden nicht zur Tat. Er tröstet sich mit dem Wort, in dem sich die ganze Selbsttäuschung des Idealismus ausspricht: „Es gibt Entschlüsse, die Gebot und Erfüllung zugleich sind." So kommt es nicht zur Tat. Das deutsche Volk, zu dessen Erziehung er sich berufen wähnt, ist für die Religion der Griechen angeblich nicht reif. Wir hören deswegen nichts weiter

als bittere, ungerechte Urteile über die Deutschen, und damit wird ein Ton angeschlagen, der im 19. Jahrhundert immer wieder da durchdringt, wo das deutsche Volk an einer ästhetischen Lebensanschauung gemessen wird. Hölderlin wirft den Deutschen vor, daß sie nicht wie die Griechen ganze Menschen sind, sondern Handwerker, Fachmenschen, Berufsarbeiter, Banausen. Alle Fehler der Alten, heißt es im ausgesprochenen Gegensatz zur Kirche, sind noch Tugenden. Aber mit einer echt deutschen Ungerechtigkeit gegen das eigene Volk läßt er sich zu dem Satz hinreißen: „Alle Tugenden der Deutschen sind ein glänzendes Übel, nichts weiter." Er sieht hier nur sklavische Arbeit. Alles Schöne wird entheiligt, weil der Genius verschmäht ist. Indem er aus dem phantastisch idealisierten Griechentum in die nüchterne Wirklichkeit zurückkehrt, erwacht er aus seiner Traumwelt enttäuscht und verstimmt. Durch die ästhetische Verweichlichung verwöhnt und nervös überreizt kann er den Anblick der wirklichen Welt nicht ertragen. Weil er sich nur in einer erträumten Welt der griechischen Schönheit heimisch fühlt, so trennt er sich von dem Volk, in dem er wirklich lebt, mit vornehmer Geringschätzung. Mit grellem Mißton stößt der Kultus der harmonischen Persönlichkeit mit dem Leben in der Arbeit des Berufs zusammen. So endigt der Roman mit dem Ruf: Fort aus Deutschland! Was bleibt übrig als die Flucht in die Natur und damit das Ende aller Tat. Auf der Höhe des Idealismus hört man die Töne des Pessimismus durchklingen in weicher Klage oder in dem scharfen Klang bitterer Verstimmung.

Mit derselben Tragik endigt der religiöse Reformator Empedokles. Auch er kann sich dem Volke nicht mitteilen, ohne als Opfer seiner tragischen Schuld zu fallen. Der Abstand zwischen der Religion des Volkes und der Naturvergötterung ist die Tragik seines Lebens. Empedokles ist ein deutliches Gegenstück Christi, ein Wundertäter, in dem die Kraft der Natur sich zum Übernatürlichen steigert, ein Gegenbild Christi auch insofern, als er sich zum Gott macht und dafür sterben muß, und als sein freiwilliger Tod ein sühnendes Opfer ist. Aber sein hochgespanntes Selbstbewußtsein gilt hier als seine tragische Schuld, und sein Tod sühnt seine eigene Schuld. Ein revolutionärer Zug geht durch die Dichtung. Die Zeit der Könige ist nicht mehr. Eine neue Kirche wird erwartet als Trägerin einer neuen Religion. Aber eine revolutionäre Kraft steckt auch in diesen

Hoffnungen nicht. Der Dichter lädt seine ganze Verstimmung gegen die Kirche, den Groll des fürs Pfarramt bestimmten, zur Theologie gepreßten Genies, den Ekel des Ästheten an der Stiftserziehung in bitteren Worten über die Zunft der Priester ab, über ihren gemeinen Dienst, die Göttliches wie ein Gewerbe treibt. Die Abneigung gegen jeden Beruf steigert sich zum Widerwillen gegen ein kirchliches Amt. Die Anklänge an biblische Gestalten und Gedanken ändern an dieser Stimmung nichts. Noch in den spätesten Dichtungen aus der Zeit der Umnachtung klingen verlorene Töne an christliche Jugendeindrücke nach. Eine reele Bedeutung haben diese verhallenden Klänge nicht, sie sind nichts weiter als eine andere Form der Sehnsucht nach einer verlorenen Vergangenheit. So sehr der Dichter die Harmonie schätzt, so wenig hat er in seinem Leben die ersehnte Vereinigung von Ideal und Wirklichkeit, von Altertum und Gegenwart erreicht, und sein letztes Wort bleibt eine krankhafte Sehnsucht nach dem Tode. Empedokles folgt dem Rufe der Natur in den Tod. Und das Sehnsuchtslied des Dichters nach dem Lande der Griechen endigt mit den Worten: Mein Herz gehört den Toten an.

Er bleibt ein Typus der krankhaften Verstimmung, die der hellenische Schönheitskultus in einem modernen Menschen erzeugt. Die weiche Harmonie löst sich in scharfe Dissonanzen auf. Der Riß, der durch die Religion des Idealismus geht, tritt schroff hervor.

Hölderlins Begeisterung für das Griechentum ist nicht ohne Einfluß auf seinen Studiengenossen Hegel geblieben. Man spürt den Schwung dieses Enthusiasmus in Hegels Erstlingswerk und noch in der Geschichtsphilosophie. Er lebt und webt im Griechentum. Er atmet auf, wenn er in die griechische Welt kommt. Bei den Griechen fühlt er sich sogleich heimatlich. Er spürt den „Boden des Geistes" unter seinen Füßen. „In dem schönen, freien griechischen Geist" fühlt er sich selbst frei, hier schöpft er aus dem Vollen, und die Blässe seiner geschichtlichen Konstruktionen bekommt Farbe und Fülle. Die griechische Literatur bietet ihm den Anschauungsstoff für seine Ideen; ja diese Ideen stammen, auch wenn sie die einfachsten sittlichen Verhältnisse betreffen, nicht aus der Erfahrung, sondern aus der hellenischen Geschichte und Dichtung. Wenn er von der sittlichen Bedeutung der Familie spricht, von dem Konflikt zwischen Familie und Staat, zwischen göttlichem und menschlichem Gesetz, so spricht er nicht aus eigener Erfahrung, sondern er denkt an Antigone. Darum erscheint ihm auch seltsamerweise die Frau weder als Gattin noch

als Mutter in ihrem höchsten Beruf, sondern als Schwester. Er spricht, als kennte er sie nur aus der Antigone. Ebenso denkt er nur an Ödipus, wenn er von Schuld und Schicksal spricht! Die klassische Literatur hat für ihn kanonische Bedeutung, er zitiert sie wie ein Gläubiger die Bibel. Die ganze Einseitigkeit der klassischen Bildung, in der die Erinnerung an die antike Literatur alle Erfahrung ersetzen muß, kommt bei diesem Schüler des Griechentums zum Vorschein. Was er weiß, hat er in der Schule gelernt, er hat gelesen, und man merkt nicht, daß er auch etwas gesehen und erlebt hat. Alle seine Beispiele stammen aus der Literatur und der Geschichte, in der Geschichte ist ihm das Griechentum wie für Herder und Hölderlin die Jugend der Menschheit, verklärt durch eine glänzende Erinnerung. „Das griechische Leben ist eine wahre Jünglingstat." Alexander der Große ist ihm seltsamerweise „die freiste und schönste Individualität, welche die Wirklichkeit je getragen", „wie wir sie in dieser Schönheit nicht wieder an der Spitze eines solchen Unternehmens gesehen haben." Er spricht vom Griechentum wie alle Vertreter des Idealismus in Superlativen. Im Griechentum ist die menschliche Vollkommenheit erschienen. Hegel betrachtet es vom Grundgedanken des Idealismus, vom Freiheitsideal aus. Das Wesen des griechischen Geistes ist bestimmt durch die besondere Art der griechischen Freiheit. Im Unterschied von Humboldt findet Hegel, daß der griechische Geist von der Natur ausgeht. Seine Leistung besteht darin, daß er die Natur zum Ausdruck des Geistes macht. Der griechische Charakter ist eine völlig durchgeistigte Natur. Dies nennt Hegel die schöne Individualität, denn die Ausbildung der Individualität ist das Werk des griechischen Geistes im Unterschied von der orientalischen Welt, in der nur die Masse gilt.

Hegels Auffassung des Griechentums ist ebenso grundsätzlich und ebenso einseitig ästhetisch wie der Idealismus überhaupt. Die Griechen haben die Schönheit erreicht; hier ist alles Kunstwerk: der Mensch, die Götterwelt, der Staat. Athen gibt das Schauspiel eines Staates, der wesentlich zum Zweck des Schönen lebte. Die griechische Religion ist die Kunstreligion. Kultus, politisches und literarisches Leben, alles wird zum Kunstwerk. Das Kunstwerk ist eine Offenbarung; die vollendete Offenbarung der Schönheit ist der menschliche Leib.

Soweit teilt Hegel den ästhetischen Idealismus Hölderlins und Humboldts religiöse Verherrlichung des Griechentums; aber er war

ein kräftigerer und männlicherer Geist als Hölderlin und hatte einen nüchterneren und schärferen Blick für die wirkliche Geschichte als Humboldt. Deswegen war der ästhetische Idealismus des Griechentums nicht sein letztes Wort. Über der Kunstreligion gab es für ihn noch etwas Höheres. Er hatte sich einen Blick bewahrt für die Schranke der hellenischen Religion. Er versank nicht wie Hölderlin im Genuß der Schönheit. „Die Kunstreligion erlischt und macht einer höheren Religion Platz." Hegel widersprach deswegen der Herabsetzung des Christentums unter das Griechentum in Schillers Göttern Griechenlands. Sie sind nicht menschlicher als der christliche Gott. Christi Leiden und Sterben ist „unendlich menschlicher als der Mensch der griechischen Schönheit". Das Griechentum kennt nur die Erscheinung des Göttlichen, aber eine Erscheinung Gottes im Fleisch kennt es nicht. Würde und Ehre hat der Mensch hier nur als schöne Erscheinung. Sie muß festgehalten werden, wenn die Einheit des Menschlichen und Göttlichen geschaut werden soll. Die Idee der Fleischwerdung Gottes, „das harte Wort, daß Gott gestorben ist", die Idee der Versöhnung kennt das Griechentum nicht. Es kennt eine Vergötterung des Menschen, aber nicht eine Menschwerdung Gottes, eine Erscheinung Gottes, aber keine Versöhnung. Darum stellt Hegel das Christentum als geoffenbarte Religion über das Griechentum als Kunstreligion.

Aber in dieser Eigenschaft ist nicht das Alte Testament, sondern das Griechentum die eigentliche Vorstufe des Christentums. Im Alten Testament herrscht wie in der orientalischen Welt der Geist äußeren Gehorsams. Das Gesetz ist nicht ein eigenes, sondern ein durchaus fremdes Wollen. Die jüdische Geschichte hat zwar große Züge, aber sie ist verunreinigt durch das Ausschließen anderer Völker, durch den Mangel an Bildung, durch den Aberglauben des erwählten Volkes: „Auch Wunder stören uns in dieser Geschichte als Geschichte. . . . . Die Natur ist entgöttert, aber ihr Verständnis ist noch nicht da." Die Religion ist gebunden und ungeistig. Eine wirkliche Kenntnis des Alten Testamentes merkt man bei Hegel nicht. Die Geschichte des Judentums ist blaß und leer. Für Hegel wie für den ganzen deutschen Idealismus war das Griechentum die eigentliche Vorhalle des Christentums. Dadurch wurde das Alte Testament verdrängt. Diese Konstruktion der Religionsgeschichte hat bis in die Gegenwart hinein entscheidenden Einfluß auf den religiösen Charakter des deutschen Volkes ausgeübt.

Aber durch diese Geschichtsphilosophie setzte Hegel nur die Tradition des Idealismus fort. In seiner ästhetischen Auffassung des Griechentums überschritt er den Horizont des Idealismus nicht, aber in der Würdigung des Christentums zeigt sich schon der nüchterne Ernst des historischen Realismus. Der religiöse Zwiespalt, der im Idealismus lag, kam in der Spannung dieser Urteile zum Vorschein.

Zweites Kapitel.

Der Sinn der Geschichte.

Der deutsche Idealismus hat eine neue Philosophie der Geschichte begründet. Die Anregung, die er damit der modernen Geschichtsschreibung gegeben hat, gehört zu seinen größten Verdiensten. Weder die Weltanschauung der Orthodoxie noch die der Aufklärung waren historisch. Sie bewegten sich um die beiden Brennpunkte Natur oder Vernunft und Offenbarung, und die Offenbarung war die Bibel. Aber die Geschichte fehlte in der Weltanschauung. Die ersten Ansätze einer religiösen Geschichtsbetrachtung finden sich im Biblizismus. Sie stammen aus der Bibel. Denn die Betrachtung der Geschichte als Offenbarung Gottes gehört zu dem Ruhm des Volkes Israel. Die Philosophie der Geschichte hat deshalb religiösen Ursprung. Sie entstand daraus, daß die Geschichte teleologisch betrachtet wurde. Ihr Ziel ist das Reich Gottes. Mit Augustins Schrift über das Reich Gottes, deren Gedankengänge das Mittelalter beherrscht haben, beginnt die Philosophie der Geschichte. Diese Aufgabe ist im Zeitalter des Idealismus und der Erweckungsbewegung von beiden Seiten aufs neue aufgenommen worden.

Die Auffassung der Offenbarung als Geschichte ist ein Verdienst der Württemberger Theologen. Schon seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts wurde die Bibel nicht nur als Spruchbuch benutzt, sondern in den Schulen eine zusammenhängende Behandlung der biblischen Geschichte als Heilsgeschichte gegeben. Diese geschichtliche Anschauung verband sich mit der Theologie, deren Grundbegriff das Reich Gottes war und die auf Coccejus zurückgeht. Später verbanden die Württemberger und Collenbusch diese Geschichtsanschauung mit den

Ideen von einer aufsteigenden Stufenreihe aller Wesen bei Leibniz. Damit kam der Entwicklungsgedanke in diese biblische Geschichtsphilosophie hinein.

Aber es ist erst Herders Verdienst, sie in seiner Jugendschrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit" im Jahre 1774 in Angriff genommen zu haben. Dieser Entwurf ist erst in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte" zur Ausführung gekommen. Bald nach Herder ergriff Lessing die hiermit gestellte Aufgabe. Die idealistische Philosophie der Geschichte beginnt mit Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts". Er überschritt den Horizont der Aufklärung, indem er eine geschichtliche Weltanschauung entwarf, und er gehört durch diesen Versuch zu den Vätern des deutschen Idealismus. Denn er kannte keine für alle Zeiten gleiche und fertige Vernunft, sondern er zog sie in die Geschichte hinein, indem er die Geschichte als eine Entwicklung der Vernunft auffaßte. Er zuerst hat auf die Geschichte den Begriff der Entwicklung angewandt. Lessings Geschichtsphilosophie ist religiös und theologisch. Der eigentliche Kern der Geschichte ist für ihn die Religionsgeschichte. Auf die politische Geschichte fällt kein Blick. Weil seine Geschichtsbetrachtung religiös ist, so ist sie auch teleologisch. Er sucht nach einem Ziel der Geschichte. Ein Ziel hat sie, weil ihr Sinn die Erziehung des Menschengeschlechts ist. „Die Erziehung hat ihr Ziel bei dem Geschlechte nicht weniger als bei dem Einzelnen. Was erzogen wird, wird zu etwas erzogen." Erziehung des Menschengeschlechts aber ist Offenbarung. Weil Lessing eine geschichtliche Weltanschauung hat, so hat er auch einen Offenbarungsbegriff. Er kennt keine zeitlose Vernunft, sondern eine geschichtliche Entwicklung der Vernunft bis zu ihrer vollen Entfaltung. Aber diese Entfaltung ist doch kein selbständiger Entwicklungsprozeß. So wenig sich der einzelne Mensch ganz selbständig aus sich heraus entwickelt, so wenig entwickelt sich die Menschheit ohne eine Leitung. Diese Leitung der Entwicklung ist die Offenbarung. Offenbarung ist für Lessing nichts anderes als vorweggenommene Vernunft. Sie ist Erziehung, d. h. sie will den Menschen mündig und selbständig machen, begleitet ihn bis zu diesem Ziele, um ihn dann sich selbst zu überlassen. Sie steckt der Vernunft kein anderes Ziel als ein solches, das er auch durch sich selbst erreicht haben würde. Aber sie leitet ihn bis zur Zeit der Reife. Vernunft und Offenbarung bilden für Lessing keinen Gegensatz. Die Offenbarung ist nichts weiter als die Vernunft oder

die Natur, die die Menschheit zu dem ihr bestimmten Ziele leitet. Die Vernunft bedarf der Offenbarung, nicht, weil sie verderbt ist, wie die Reformatoren lehrten, sondern weil sie unreif ist; ein Rest des orthodoxen Dualismus findet sich also auch bei Lessing. Eine völlig freie Selbstentfaltung kennt er nicht, wenn auch die Offenbarung nicht viel mehr ist als das Spalier, an dem die Menschheit wächst.

Wenn Lessing durch seine Geschichtsphilosophie die Aufklärung überragt, so bleibt er doch in anderer Beziehung in ihr befangen. Denn die Erziehung, von der er spricht, ist Unterricht, der Erzieher ist der Lehrer. Die Weltgeschichte ist eine Schule, in welcher die Menschheit aus einer Klasse in die andere aufsteigt. Und die Aufgabe bleibt, richtige Begriffe zu lernen. Der schulmäßige Charakter der deutschen Bildung drängt sich in dieser Geschichtsphilosophie dem Leser auf. Alle Vergleiche stammen aus der Schulstube. Das Alte und das Neue Testament sind elementare Schulbücher. Der Gang der Geschichte ist nichts anderes als ein großer Religionsunterricht, den die Vorsehung der Menschheit erteilt. Die Erziehung in dieser großen Schule verläuft in drei Teilen. Auf der Unterstufe wird dem Zögling der Begriff des einen Gottes beigebracht, auf der Mittelstufe der Begriff der Unsterblichkeit. Die Bedeutung Christi besteht darin, daß er der erste praktische Lehrer der Unsterblichkeit ist. Diese Lehre gilt Lessing als das Zentrum des Christentums. Alles übrige ist Beiwerk. Freilich erkennt er gerade in den Lehren, die der Aufklärung am anstößigsten waren, in der Lehre der Dreieinigkeit, der Erbsünde und der Genugtuung, einen tiefen, spekulativen Kern, den die Vernunft allein nicht gefunden haben würde. Aber die Menschheit wächst auch über das Knabenalter hinaus, in welchem das Neue Testament ihr noch eine Offenbarung war. Mit der herablassenden Überlegenheit, mit der der „fähigere" Schüler auf den „schwächeren" herabsieht, sieht die reife Menschheit zurück auf die Zeit der Offenbarung. Sie ist eine unerläßliche, aber überwundene Durchgangsstufe. Das Ziel der Geschichte ist das neue, ewige Evangelium. Welches ist sein Inhalt? Schon der Ausdruck wie die Andeutung über den spekulativen Kern der Trinitätslehre weisen darauf hin, daß sich Lessing an die mittelalterliche Mystik anschließt. Die Verbindungslinien, die von daher zum deutschen Idealismus führen, treten hervor, sobald man sich dieser Epoche nähert. Nur ist der Geist der Schwärmer hier zur Vernunft ge-

worden. Der Angelpunkt der ganzen Geschichtsphilosophie ist die Unsterblichkeitslehre. Begründet ist sie in der Erwartung der Vergeltung, der Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Lohn. Zuerst wird diese Erwartung vom irdischen ins ewige Leben verlegt. Der letzte Schritt ist ganz folgerichtig die Befreiung von diesem Eudämonismus. Die Hoffnung auf das ewige Leben geht damit nicht verloren. Aber nach der Überwindung auch des Neuen Bundes „kommt die Zeit der Vollendung, da der Mensch das Gute tun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind". Wenn Lessing hierin das neue, ewige Evangelium sieht, so ist das ein Nachklang der „uninteressierten Liebe" des Mystikers, welcher singen kann: „Ich will dich lieben ohne Lohne". Aber dieser Ton klingt nüchtern und schwunglos. Gleichwohl, der deutsche Idealismus beginnt schon vor Kant mit dem Kampf gegen den Lohngedanken und die Glückseligkeitslehre der Aufklärung.

In dieser Philosophie der Geschichte ist es die Menschheit, die erzogen wird. Der Einzelne ist nur ein vorüberziehendes Glied dieser laufenden Kette. Dieser Vorstellung widerspricht der Individualismus der Aufklärung, den auch Lessing teilt. An dem Fortschritt der Geschichte muß der Einzelne Anteil nehmen, denn sonst ist die Bedeutung der Geschichte als Erziehung der Menschheit schließlich doch verfehlt. Um diesen Widerspruch aufzulösen, greift Lessing zur Lehre von der Seelenwanderung. In den aufeinanderfolgenden Perioden der Geschichte kehrt der Einzelne wieder, um an ihrem Fortschritt teilzunehmen. Diese nüchterne Geschichtsphilosophie endigt mit einem phantastischen Schluß. Da die neue Existenz mit der alten nicht durch das Band der Erinnerung zusammenhängt, so wird nicht klar, inwiefern der Einzelne den Ertrag vergangener Entwicklung mit sich bringt. Lessing begnügt sich mit Andeutungen, die mehr Rätsel aufgeben als lösen. Trotzdem hat er mit dem Gedanken wohl nicht nur gespielt. Aber er hat ihn in sehr verschiedenen Formen entwickelt. Denn wenn er sonst von einer Wiederverkörperung in immer höheren und vollkommeneren Organisationen mit immer reicheren Sinneswerkzeugen spricht, so ist das etwas anderes als eine Wiederkehr in das irdische Leben. Aber er vermochte auch seine Geschichtsphilosophie nicht durchzuführen, ohne ihr einen Schluß zu geben, der weit phantastischer war als die kirchlichen Dogmen, die er mit der Aufklärung preisgab. Er berief sich auf das Alter dieser Hoffnung. „Die erste und älteste Meinung ist in spekulativen Dingen

immer die wahrscheinlichste, weil der gesunde Menschenverstand sofort darauf verfiel." Es ist merkwürdig, daß der deutsche Idealismus mit demselben Gedanken begann, mit dem er später endigen sollte, ein Zeichen, daß ein innerer Zusammenhang seine Geschichte beherrscht. Aber für die Philosophie der Geschichte hat dieser Gedanke keine Bedeutung gewonnen. Und indem Lessings Geschichtsanschauung in ihm auslief, war sie auf einen toten Strang gefahren.

Die eigentlich fruchtbaren Anregungen der neuen Wissenschaft stammen von Herder, von einem der Anfänger der Erweckungsbewegung. Die Geschichtsphilosophie verleugnete ihren religiösen Ursprung nicht. Wie sie aus der Hoffnung auf ein Ende der Dinge und ein Ziel der Geschichte entstanden war, so verriet sie diesen ihren theologischen Ursprung immer wieder.

Nach Herders eigenem Bekenntnis ist das tiefste Motiv seiner Geschichtsphilosophie religiös. Er wollte den göttlichen Plan in der Geschichte der Menschheit erkennen. „Die große Analogie der Natur hat mich überall auf Wahrheiten der Religion geführt." Mit Vorliebe spricht er von der Natur, und in seinem Sinne bedeutete das keinen Gegensatz gegen Gott. „Die Natur ist kein selbständiges Wesen, sondern Gott ist alles in seinen Werken." Der Spinozismus, dem er sich zuneigte, spricht sich in diesen Worten aus. Es ist denn auch der beherrschende Gedanke seiner Geschichtsphilosophie, daß die Natur die Grundlage der Geschichte ist. Die Naturgeschichte setzt sich in der Weltgeschichte fort. Deswegen ist für Herder im Unterschied von dem idealistischen Philosophen die Geschichte nicht die Stätte der Freiheit, sondern der Notwendigkeit. Ihre Gesetze sind die Fortsetzung der Naturgesetze, höhere Naturgesetze. Jede Tatsache der Geschichte ist ein Naturerzeugnis. Alle Kultur, alle Staaten sind Ergebnisse einer natürlichen Entwicklung, die nicht anders sein konnte. Der Mensch hat alles aus der Natur. Seine Gedanken und Empfindungen, seine Ideale und Wünsche, Sitte und Sittlichkeit, Staat und Religion, alles stammt aus der Natur. Man muß also die Geschichte wie jede andere Naturerscheinung betrachten. Die teleologische Erklärung ist in der Geschichte der Philosophie ebenso unberechtigt und irreführend wie in der Naturphilosophie. Man darf hier keinen übernatürlichen, göttlichen Plan unterschieben, keines ihrer Ereignisse oder Ergebnisse aus einem göttlichen Zweck erklären. Die Geschichtsbetrachtung ist trotzdem religiös. Herder sucht Gott in der Geschichte. In der Geschichte ist er, sofern das Gesetz der Vernunft und der

Natur sie beherrscht. Herder hält an dem Glauben fest, daß das Gesetz der Natur das Gesetz der Vernunft und Moral ist, oder das Gesetz der Billigkeit, wie er sagt. Es besteht darin, daß sich das gestörte Gleichgewicht in der Geschichte immer wieder herstellt. In langen Linien, in Pendelschwingungen, aber mit Naturnotwendigkeit. Insofern ist die Geschichtsanschauung durchaus optimistisch, ganz religiös und doch rein natürlich. Diese rein natürliche Betrachtung der Geschichte ist die einzige philosophische Art, sie zu verstehen. Denn sie ist der letzte Ausläufer des Naturprozesses. Ihr Träger, der Mensch, ist das letzte und höchste Produkt der Natur, ein feinster und höchster Auszug aus allen ihren Kräften, ein Mikrokosmos, der Mittelpunkt der Natur. Landschaft und Klima bilden ihn bis in seine höchsten Gedanken und bis in seine tiefsten Empfindungen hinein. Die Vernunft ist so wenig die Kraft, die ihn erzeugt, daß sie vielmehr das Ergebnis seiner Entwicklung ist. Sie ist ihm nicht angeboren, sie entwickelt sich aus der Natur, aus der Traditon, die eine Art Fortsetzung des Naturprozesses ist. Eine reine Vernunft gibt es für Herder nicht. Obgleich sich das Weltbild, mit dem er beginnt, an Kant anschließt, so steht doch die Grundanschauung von Anfang an in schärfstem Gegensatz gegen Kant. Sie steht völlig unter dem Einfluß Goethes. Im Verkehr mit ihm hat Herder sich seine Geschichtsphilosophie gebildet und sie niedergeschrieben, und sie fand Goethes begeisterte Zustimmung. „Zu dem Ganzen sage ich Ja und Amen, und es läßt sich nichts Besseres über den Text: Also hat Gott die Welt geliebt, sagen." Hier standen Goethe und Spinoza gegen Kant und den Idealismus, und der Realismus Hamanns kam zum Vorschein. Denn von Hamann stammen die Urteile über die Vernunft und über den Ursprung der Sprache. Die Vernunft ist nicht nur ein Vernehmen, sondern ein vernommenes, aus der Natur entwickeltes und durch die Tradition empfangenes Vermögen.

Trotzdem ist die Grundanschauung nicht etwa naturalistisch, denn die Natur, aus der die Geschichte hervorgeht, ist voll von Geist und Leben. Aber im übrigen ist die Betrachtung der Geschichte durchaus morphologisch. Die Kultur eines Volkes ist die Blüte seiner Geschichte, völlig abhängig von der Landschaft. Sie erhält sich nicht, sie geht vorüber. Sie wiederholt sich nicht, sie hat ihre Zeit; sie überträgt sich nicht, denn sie ist durchaus individuell. Sie blüht und welkt nach einfachen Naturgesetzen. Wie die Natur keinen Zweck hat, der außer und über ihr liegt, so hat auch die Menschheit keinen außer

ihr liegenden Zweck, und deswegen ist auch die Geschichte nicht eine Bewegung, die ein Ziel sucht und erreicht, sondern sie ist ein Strahl, der aus der Natur aufsteigt, die seiner Kraft entsprechende Höhe erreicht und zurücksinkt. Wie jedes Naturwesen, so hat auch die Menschheit, jedes Volk und jeder Einzelne seinen Zweck in sich selbst. Sie leben, um sich völlig zu entwickeln und alle in ihnen liegenden Kräfte zur Entfaltung, zur Blüte und zur Frucht zu bringen, und dann zu vergehen. Diese Blüte, die Kultur, die sie erzeugen, ist auch nicht für andere da, sondern für dieses Volk selbst. In ihr genießt es seine Kraft, und darin, daß sich ein Volk oder ein Mensch auswirkt, ausspricht und auslebt, besteht die Glückseligkeit, für die allein er geschaffen ist. Jedes Volk schafft sich selbst seine Kultur, und es ist eine Einbildung, zu glauben, daß die europäischen Völker berechtigt wären, der Menschheit ihre Kultur aufzudrängen. Die Geschichte hat keinen Zweck, der erst an ihrem Ende erreicht würde, jede Generation ist für sich selber da, und keine dazu, um der künftigen die Kulturstufe auszubilden, auf der diese weiterbauen kann, um wieder für eine künftige Generation zu arbeiten.

Am allerwenigsten kann man den Staat als den Zweck nennen, um deswillen die Menschheit da ist. Aus der Natur entsteht die Familie, das Volk mit seinem Nationalcharakter und die Gesellschaft, aber nicht der Staat. Alle Verfassungen sind deswegen daran zu messen, ob sie aus Gesetzen der Natur entstanden sind. Die Grenzen des Staates sind durch das Volk gegeben. Alle anderen Staaten, alle universalen Reiche sind unnatürlich; unnatürlich, aus dem Recht des Stärkeren im Krieg entstanden, ist auch die erbliche Monarchie. Die Regierungen beurteilt Herder ganz wie Augustin. Sie sind aus der Not entstanden und um der Not willen da. Ihn empörte der Satz Kants, daß der Mensch ein Tier sei, das den Herrn nötig habe. Sobald er Mensch wird, hat er keinen Herrn mehr nötig. Nur tierische Laster machen uns desselben bedürftig. Das war die alte Lehre, daß der Staat ein Notwerk ist, notwendig um der Sünde willen. Ein tiefer Widerwille gegen den Staat des aufgeklärten Despotismus ist der letzte Grund dieses Urteils. Nach Herders Urteil ist der Staat nicht mehr wie eine Maschine, in der der Einzelne ein gedankenloses Glied ist. Es war der Staat Friedrichs des Großen und Peters des Großen, den diese Urteile trafen. Als Teil der Staatsmaschine zu leben, ist kein Glück. Das Glück kommt nicht vom Staat, jeder muß es sich selbst erwählen. „Vater und Mutter, Mann und Weib, Kind und Bruder,

Freund und Mensch — das sind die Verhältnisse der Natur, durch die wir glücklich werden. Was der Staat uns geben kann, sind Kunstwerkzeuge. Leider aber kann er uns etwas weit Wesentlicheres, uns selbst, rauben." So empfanden die Gebildeten unter der Herrschaft des aufgeklärten Despotismus. Zunächst allerdings waren diese Worte veranlaßt durch die Idee des Völkerbundes und des Friedensreiches, in dem Kant das Ziel der Geschichte sah. Gegen diese Idee, daß die Menschen aller Weltteile und Zeiten gelebt hätten, „damit am Ende ihrer Zeit ihre Nachkommen durch europäische Kultur glücklich würden," empörte sich Herder. Sie ist eine Beleidigung der Naturmajestät.

Dieser Gedanke, daß der Mensch nur lebt, um sich selbst zu entwickeln, ist Herders Humanitätsgedanke. Der Mensch soll Mensch sein, nicht weniger als das, aber auch nicht mehr. Dieses „Nichtmehr" richtet sich gegen eine religiöse Auffassung, nach welcher die Religion den Menschen auf eine höhere Stufe erhebt, hinaus über die Natur und die Menschheit. Herders Meinung war die, daß die Religion dem Menschen nichts gibt, was außerhalb und oberhalb seines Wesens liegt. Der ganze Mensch ist auch religiös, und erst der religiöse Mensch ist ein voller Mensch. „Göttlich leben," um mit Luther zu sprechen, heißt nach Herder wahrhaft menschlich leben. Die Religion gehört zum Wesen des Menschen, und darum macht sie ihn menschlich. Sie ist die höchste Humanität. Unter diesen Gesichtspunkt ist alle Religion und auch das Christentum gestellt. Von Jesus sagt Herder: „Die menschlichste Humanität ist in den wenigen Reden enthalten, die wir von ihm haben. Humanität ist, was er im Leben bewies und durch seinen Tod bekräftigte. Wie er sich denn selbst mit seinem Lieblingsnamen den Menschensohn nannte." Die Humanität ist für Herder das höchste Ideal, das Ziel der Geschichte, die Vollendung des Menschen. Jeder Fortschritt ist ein Fortschritt in der Humanität. Auch die Religion kann keinen höheren Zweck haben, als den Menschen zum Menschen zu machen. Es läßt sich nicht leugnen, daß Herders Humanitätsideal ästhetisch ist. An diesem Maßstab mißt er die Geschichte. Von ihm aus angesehen, erscheint schließlich doch das Griechentum als ihr höchster Gipfel. Der griechischen Literatur gegenüber tritt das Alte Testament selbst bei Herder, der doch für die hebräische Poesie ein feines Verständnis hatte, in den Schatten, und es fehlt nicht an abfälligen Urteilen über die Hebräer. Der Überblick über die Kirchengeschichte ist

pessimistisch. Das Bild der Christenheit fällt ab gegenüber der glänzenden Schilderung des Griechentums. Am Maßstab der Humanität gemessen erscheint die Christenheit barbarisch und fanatisch und das Mittelalter verfinstert. Die Zeit der Kreuzzüge wird aufs schärfste verurteilt. Über die Aufklärung erhebt sich Herder nur durch den ästhetisch verfeinerten Zug seines Humanitätsideals. Aber dieses ästhetische Interesse kam der Christenheit nicht zugute. An diesem naturalistischen und ästhetischen Maßstab gemessen, kommt die Kirche zu kurz. Die Reformation ist in Herders Darstellung nicht mehr mit einbezogen. Schließlich bleibt der Rahmen, in den das Bild des Menschen ebenso eingespannt ist wie das Bild Gottes doch die Natur. Menschlich sein heißt natürlich sein. Der Humanität als dem höchsten ethischen entspricht die Natur als der höchste metaphysische Begriff. Aber es war die Natur, zu der sich das Geschlecht des Sturmes und Dranges zurücktastete.

Und doch fehlt in Herders Geschichtsphilosophie ein übernatürliches Element nicht. Aber indem er es von der eigentlichen Geschichte vollständig fernhielt, sah er sich genötigt, es an den Anfang der Geschichte zurückzuschieben. Dort stand es nun in um so wunderbarerer Form. Alles Menschliche in der Geschichte, Vernunft, Sprache, Religion, Kultur, leitete er aus der Tradition ab. Damit war das Problem nur zurückgeschoben. Um so schwieriger wurde nun die Frage: Wo liegt der Anfang dieser Tradition? An dieser Stelle griff Herder Hamanns Gedanken auf. Alle menschliche Kultur stammt aus dem Verkehr mit überirdischen Geisteswesen im Kindheitsalter der Menschheit. Eine glänzende Initiale stand auf Goldgrund in leuchtenden Farben am Anfang der Weltgeschichte. Aber dieses Schmuckstück wiederholte sich nicht auf ihren folgenden Blättern. Die nüchterne Reihe der Buchstaben, die sich anschloß, erzählte von einem rein natürlichen Fortgang der Geschichte. Aber die Melodie, die in dieser Ouvertüre angeschlagen war, verstummte im Fortgang der Geschichte. Fortab wucherte die Menschheit mit dem Kapital, das ihr damals anvertraut war. Dieser Gedanke an einen überirdischen, wunderbaren Anfang der Geschichte ist im deutschen Idealismus nicht verschollen. Aber da das Wunderbare hier so völlig isoliert an den äußersten Rand der Geschichte, in den Nebel am Horizont geschoben war, war es begreiflich, daß andere dieses Gebirge, welches der Seher am Rand einer völlig flachen Ebene zu erblicken glaubte, für eine Wolkenwand erklärten.

Die Geschichte entspringt im Geisterreich, und so könnte man erwarten, daß sie auch in ihm mündete. Aber das Ende des breiten Stromes verschwindet. Eine Antwort über Ziel und Ende der Geschichte bekommen wir nicht. Wir erfahren, daß der Strom im Gebirge entspringt, aber nicht, wo er mündet. Von der Idee des Reiches Gottes, aus der alle Philosophie der Geschichte entstanden ist, macht Herder keinen Gebrauch. Nur jeder einzelne Lebenslauf fließt in die Ewigkeit ein. Dieser Individualismus entsprach der Aufklärung, die nur an das Glück der Einzelnen dachte. Aber an der Unsterblichkeitshoffnung hielt Herder ernsthaft fest. Sie folgte aus seiner Philosophie der Geschichte, nach der die Ausbildung der Persönlichkeit der Zweck jedes Lebens ist. Im irdischen Leben wird die Persönlichkeit ausgebildet für die höhere Existenz im Reich der Geister. Die Humanität ist Ziel unserer Bestimmung. Auch die Unsterblichkeitshoffnung schließt Herder, wie alle seine Ideen, aus der Analogie der Natur. Sie zeigt uns die Erhaltung der Kraft, die sich immer neue Organe bildet, und in einer durch die Natur aufsteigenden Entwicklung zu immer höheren Bildungen aufsteigt. So erhebt sich der Mensch über seine irdische Existenz hinaus in die höhere Welt der Geister, die er mit der Natur verbindet.

Durch den übernatürlichen Hintergrund, den er seiner Geschichtsphilosophie gab, rief Herder Kant auf den Plan. Die kritische Philosophie protestierte gegen einen Beweis aus Naturanalogien, der nur auf höhere Wesen innerhalb der Natur, aber nicht auf einen Übergang der natürlichen Wesen in die Geisterwelt schließen ließ. Ebenso phantastisch fand Kant die Erklärung des Anfangs der Kultur aus höheren Wesen. Aber er verwarf nicht nur den mystischen Hintergrund dieser natürlichen Weltanschauung. Sein Widerspruch richtete sich gegen den Grundgedanken der Geschichtsphilosophie Herders. In einer Auseinandersetzung mit Kants Kritik hat Herder sein Werk vollendet. Indem die beiden Gedankenkreise aufeinanderstießen, schlossen sie sich in sich ab. Idealismus und Realismus maßen sich in zwei ebenbürtigen Vertretern. Ebenso lebhaft wie Goethes Zustimmung war Kants Widerspruch. Der tiefe Gegensatz, der die deutsche Geisteswelt spaltete, zeigte sich. Kants Weltanschauung war schließlich teleologisch. Er suchte nach einem Ziel der Geschichte, freilich nur in dem Sinne einer richtunggebenden Idee, welche die Bewegung des Fortschritts unterhalten sollte. Und auch den Rest von Eudämonismus, den er bei Herder noch witterte, verwarf Kant.

Der eigentliche Zweck der Vorsehung ist nicht dieses Schattenbild der Glückseligkeit, sondern die immer fortgehende und wachsende Tätigkeit und Kultur, die ein Werk des Menschen ist. Gedeihen kann sie nur in einer Verfassung der menschlichen Gesellschaft, die durch die Geschichte verwirklicht werden soll. Denn alle Anlagen der menschlichen Vernunft sind bestimmt, sich zu entwickeln. Dieses Ziel wird im Leben des einzelnen Individuums nicht erreicht, sondern nur in der Gattung. Im Lauf der ganzen Geschichte entfaltet sich die ganze Vernunft. Für den Realisten ist es der Mensch, der sich entwickelt, für den Idealisten die Vernunft. Ihm gilt der einzelne und jede Generation nur als ein Durchgangspunkt, den diese Entwicklung durchläuft. Jede Generation setzt die Arbeit der älteren fort und übergibt sie der nächsten. Und nur die späteste hat das Glück, „in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren, zwar freilich ohne ihre Absicht, gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können." Kant stutzt selbst, indem er das sagt, und findet es befremdend. Aber er schlägt alle Bedenken nieder mit der Antwort: „So rätselhaft dieses auch ist, so notwendig ist es doch zugleich." Dem Dogma zuliebe, daß die Entwicklung der allgemeinen Vernunft Sinn und Ziel der Geschichte sei, unterdrückt Kant seine eigenen Bedenken. Vollkommen erreicht wird das Ziel der Menschheit erst in einer allgemeinen Gesellschaftsordnung, die am Ende der Geschichte steht, in einem Völkerbund, durch welchen dem Krieg ein Ende gemacht wird. Erst in diesem Zustand des Friedens können sich alle Anlagen der Menschheit entwickeln. Kant nennt das selbst einen philosophischen Chiliasmus, meint aber, daß er nicht schwärmerisch sei, weil dieses Ziel der Geschichte durch eine philosophische Idee herbeigeführt werde. Er gesteht ein, daß dieses Ziel noch in weiter Ferne liege, und daß die Erfahrung noch wenig davon zeige. Aber er hält an dieser Idee fest, da nach seiner Meinung nur von diesem Ziel aus die Weltgeschichte verstanden und die Natur oder besser „die Vorsehung" gerechtfertigt werden könne. Aber man merkt ihm deutlich die Unsicherheit an, mit der er seine Idee vorträgt. Er gesteht zu, daß es „ein befremdlicher und dem Anschein nach ungereimter Anschlag sei, nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müßte, wenn er gewissen, vernünftigen Zwecken angemessen sein sollte, eine Geschichte abfassen zu wollen." Aber er gibt sich der Hoffnung hin, daß diese Idee die Geschichte nicht nur verständlich mache, sondern daß sie die Kraft

habe, sich durchzusetzen. Er folgerte aus seiner Idee der Vernunft, was sein müsse, und ließ sich durch den tatsächlichen Verlauf der Geschichte in dieser Illusion, die auf seinem Glauben an die Vernunft beruhte, nicht stören. Der Idealismus endigte in Illusionismus. Herder dagegen war Realist. Er behielt die wirkliche Geschichte im Auge und versuchte aus ihr ihre Gesetze zu erkennen und ihren Sinn zu erraten. In dieser Beziehung war er Kant unermeßlich überlegen. Als echter Historiker dachte er nicht an die allgemeine Vernunft der Gattung, sondern an den wirklichen Menschen und an die Völker. Für ihn waren sie nicht bloß Träger einer allgemeinen Vernunft, sondern lebendige Wesen, die in ihrer Zeit ihr eigenes Leben lebten, für ihre Zeit wirkten, ihr eigenes Glück genossen und ihr eigenes Leid trugen. Auch er sah ihr irdisches Leben nur als eine Durchgangsstufe zu einer höheren Lebensform an, aber an dieser nahmen sie selber teil, und indem Herder sie in dem jenseitigen Geisterreich suchte, konnte er auf die phantastischen Illusionen Kants verzichten, die durch den Fortgang der Geschichte in bündigster Weise tatsächlich widerlegt wurden, während Herders Hoffnung für die Kritik der Vernunft unzugänglich blieb.

Aber auch Herder verbaute sich das volle Verständnis der Geschichte, indem er von vornherein darauf verzichtete, einen Zweck in der Geschichte zu erkennen. So fand er Sinn nur im Einzelnen, aber nicht im Ganzen, und hinter diesem Verzicht lauerte drohend eine pessimistische Resignation. Sucht man nach einem Plan der Vorsehung, so kommt man nur zu pessimistischen Urteilen. So beurteilt er nicht nur die Geschichte der Kirche, sondern auch die römische Geschichte, nicht nur den Staat, sondern auch die städtische Kultur. Unter der Rousseauschen Naturseligkeit liegt eine bittere Verstimmung über die Kultur. Und sobald man sich fragt, was eigentlich dieses ewige Wachsen, Blühen und Verwelken soll, bekommt man keine Antwort. Es ist schon bezeichnend, daß Herder immer von Blüten, aber eigentlich nicht von Früchten spricht. Denn in der Frucht liegt schon ein Zweck. Fiel einmal der mystische Hintergrund fort, auf den diese rein natürliche Weltanschauung aufgetragen war, dann brach der verborgene Pessimismus heraus. Was konnte diese Weltanschauung einem Volke sagen, dem versichert wurde, daß es sich im Zustande des Welkens befand! Ziele steckte diese Geschichtsphilosophie nicht. Sie lenkte den Blick rückwärts und aufwärts, aber nicht vorwärts. Und es ist kein Zufall, daß Herder sie nicht einmal bis in

die Neuzeit durchgeführt hat. Aber darin zeigte sich nur ein Mangel, der auch der kirchlichen Theologie anhaftete, und zwar nicht erst seit der Aufklärung. Auch sie blickte rückwärts in die Vergangenheit und aufwärts in die Ewigkeit, aber nicht vorwärts in die Zukunft. Die Weissagung und die Hoffnung war in der Kirche und in der Theologie zurückgetreten. Die Idee des Reiches Gottes war verschollen. War es ein Wunder, daß das gewaltsam unterdrückte Bedürfnis nach einem in der Zukunft liegenden Ziel, dem Arbeit und Kampf der Menschheit gilt, sich in schwärmerischen Erwartungen Befriedigung verschaffte, selbst bei einem Philosophen wie Kant? In dem Streit zwischen ihm und Herder über Sinn und Ziel der Geschichte trat der Bruch, der im Idealismus lag, deutlich zutage. So groß das Verdienst war, das Problem der Geschichte ins Auge zu fassen, so bedeutsam der Fortschritt über die Orthodoxie hinaus war, der mit der Philosophie der Geschichte getan war — daß das Problem ungelöst blieb, zeigt die Auseinandersetzung zwischen den beiden Vertretern des Idealismus und des Realismus deutlich.

Kant selbst hat das empfunden. Die einmal aufgeworfene Frage ließ ihn nicht ruhen. Er ist noch einmal auf die Idee des ewigen Friedens zurückgekommen. Sie blieb der eigentliche Angelpunkt seiner Geschichtsphilosophie. Dabei war seine Betrachtung der Geschichte durchaus realistisch, weil seine Beurteilung der Menschheit pessimistisch war. Es war ihm ernst mit der Lehre vom radikalen Bösen. Indem er das Ideal des ewigen Friedens zeichnet, spricht er von „der Bösartigkeit der menschlichen Natur, die sich im freien Verhältnis der Völker unverhohlen blicken läßt". Und er versteigt sich zu dem Urteil, „daß ein solcher Schlag von verderbten Wesen überhaupt hat auf Erden sein sollen, scheint durch keine Theodizee gerechtfertigt werden zu sollen." In dieser sowie mancher anderen Beziehung stand er dem Realismus Friedrichs des Großen nahe. So wie die Menschheit einmal ist, ist allerdings der Friede das Vernunftgebot, aber der Krieg der Naturzustand. Mit klarem Scharfblick ohne alle Illusionen durchschaut er die Politik, wie sie zu allen Zeiten notwendig sein muß. Ebenso scharf ist sein Blick für den Charakter der Völker, für die Gewalttaten der Kolonialpolitik der Mächte, „die von der Frömmigkeit viel Werks machen, und indem sie Unrecht wie Wasser trinken, sich in der Rechtgläubigkeit für Auserwählte gehalten wissen wollen." Kant selbst steht auf dem Standpunkt des Gesellschaftsvertrages. Die eigentliche Kriegsgefahr

liegt in der despotischen Monarchie und in den stehenden Heeren. Die möglichst große Garantie für den Frieden liegt in der republikanischen Verfassung. Der Zeitgenosse und Untertan Friedrichs des Großen spricht seinen Widerwillen gegen den aufgeklärten Despotismus und seine Politik mit Schärfe aus; daß er der oberste Diener des Staates sei, hat Friedrich II. wenigstens *gesagt*. Die Kritik des Idealismus an dem großen König, die später geschichtliche Bedeutung bekommen sollte, meldet sich zum erstenmal. Eine Sicherung des Friedens erwartet Kant deswegen nicht von einer Universalmonarchie, obgleich er anerkennt, daß das Friedensreich das Motiv der Weltmonarchie war. Er erhofft den Frieden aber auch nicht von einer Weltrepublik, sondern von einem Völkerbund, der sich um ein republikanisch verfaßtes, mächtiges und aufgeklärtes Volk bilden könnte. Kants Ideal ist also nicht eigentlich utopisch, er gründet es nicht auf die Einbildung einer allmählichen Vervollkommnung der menschlichen Natur. Vom Fortschritt der Kultur erwartet er keine Verbesserung der politischen Moral. Die Garantie des ewigen Friedens liegt vielmehr in der Natur. Wie Herder spricht Kant mit Absicht in der Geschichtsphilosophie nicht von der Vorsehung, sondern von der Natur. Den Willen Gottes, meint er, können wir nicht wissen. Aber die Absichten der Natur glaubt er zu kennen. Die orthodoxe Lehre von der Vorsehung verwirft er mit allen ihren Formeln. Aber er glaubt im eigentlichen Sinne des Wortes daran, daß der Mechanismus der Natur das Recht zur Geltung bringt. Durch eine beständige gegenseitige Hemmung des Bösen entwickelt sich auch ohne oder wider den Willen des Menschen das Rechte. An diese ausgleichende Wirkung der Natur glaubt Kant mit zuversichtlichem Optimismus. Den Grund und das Recht dieses Glaubens gibt er nicht an. Geschichtlich angesehen ist er ein Nachklang des christlichen Vorsehungsglaubens. Das ist um so deutlicher, als Kant den kritischen Idealismus ausdrücklich aufrecht erhält, indem er sich gegen den Glauben an die objektive Zweckmäßigkeit der Natur verwahrt. Die ausgleichende Wirkung der Natur, nach welcher der Mensch das tun muß, was er nach dem Gesetz der Vernunft tun sollte, diese Ordnung der Natur ist ein Gesetz, welches dem Menschen als Zweck und Vorsehung nur *erscheint*. Indem Kant so seinen Glauben an die Vernunft der Natur nachträglich durch seine Kritik wieder aufhebt, wird dieser Glaube grundlos und die Geschichtsphilosophie zwiespältig und widerspruchsvoll. Aber

schließlich ist das nur eine Konzession, die der Philosoph seinen eigenen Prinzipien macht, um dann in seiner Weise von Zwecken und Absichten der Natur zu sprechen. Die Natur zwingt die Völker zum Frieden und verschafft dem Recht die Oberhand. Das Böse zerstört sich selbst und macht dem Guten, „wenngleich durch langsame Fortschritte, Platz". Diesen Optimismus der Aufklärung haben erst die Nachfolger Kants von seinen Grundsätzen aus als einen Rest des christlichen Vorsehungsglaubens erkannt und verworfen. Kant selbst blieb in ihm befangen.

Die idealistische Geschichtsphilosophie bekam einen Wortführer in Schiller. Die Auffassung der Geschichte, die er in seiner Antrittsvorlesung skizziert hat, schloß sich an die Grundgedanken Kants an. Die Bedeutung dieser Vorlesung besteht darin, daß hier ein Historiker die Geschichtsanschauung des kritischen Idealismus entwickelte. Wie die Aufklärung die Grundlage des Idealismus ist, so ist auch der Grundstock dieser Geschichtsphilosophie die Anschauung der Aufklärung: der Gang der Geschichte ist der Fortschritt der Menschheit vom primitiven Naturzustand zur Höhe der Kultur und der Humanität. Der gesamte Verlauf der Weltgeschichte dient diesem Aufstieg. Jede Generation wirkt mit und leistet ihren Beitrag. Zur Erreichung des jeweiligen Standes der Gesittung hat der ganze Verlauf der Weltgeschichte beigetragen. So weit ist die Betrachtung der Geschichte kausal. Die Veredelung der Menschheit ist eine zunehmende Aufklärung. In diesen Prozeß wird auch die Religion hineingezogen. „Selbst unsere Religion — so sehr entstellt durch die untreuen Hände, durch welche sie uns überliefert worden — wer kann in ihr den veredelnden Einfluß der besseren Philosophie verkennen?" Andrerseits ist in diesem Aufstieg die Entstehung des Christentums die wichtigste Stufe. „Die christliche Religion hat an der gegenwärtigen Gestalt der Welt einen so vielfältigen Anteil, daß ihre Erscheinung das wichtigste Faktum für die Weltgeschichte wird." Als Aufklärer und Idealist beurteilt Schiller die Gegenwart optimistisch. Er war zu sehr Historiker, um den Zustand des ewigen Friedens nahe zu sehen. Aber er war doch so sehr Idealist, daß der ewige Friede ihm doch das Ideal blieb. Der Ausgleich, den er zwischen beiden Gedanken fand, war nicht mehr eine Utopie, aber angesichts der Weltlage des Jahres 1798, in dem er diese Vorlesung hielt, eine starke Illusion. „Den Frieden hütet jetzt ein ewig geharnischter Krieg. Die europäische Staatengesellschaft scheint in eine große

Familie verwandelt. Die Hausgenossen können einander anfeinden, aber hoffentlich nicht mehr zerfleischen." Dieser Glaube an den Fortschritt der Menschheit hat sogar den Klassizismus Schillers ermäßigt. Er „heilt uns von der übertriebenen Bewunderung des Altertums und von der kindischen Sehnsucht nach vergangenen Zeiten". Das Humanitätsideal, welches zu erreichen die Menschheit bestimmt ist, ist in der Gegenwart in höherem Maße verwirklicht als im Griechentum. Das 18. Jahrhundert ist das menschliche Jahrhundert. Dieses „herbeizuführen haben sich — ohne es zu wissen oder zu erzielen — alle vorhergehenden Zeitalter angestrengt." Die Gegenwart genießt deswegen den Ertrag der Vergangenheit, das Erbe aller Generationen, „kostbare, teure Güter, an denen das Blut der Besten und Edelsten klebt, die durch die schwere Arbeit so vieler Generationen haben errungen werden müssen." Die Frage, die Herder und Kant verhandelten, ob die Menschheit wirklich für den Fortschritt der Kultur lebe oder ob nicht vielmehr jede Generation für sich selbst da sei, berührt Schiller nicht. Er empfindet hier keine Schwierigkeit und keinen Widerspruch. Aus der Erkenntnis, daß jede Generation den Arbeitsertrag der ganzen Vergangenheit einheimst, folgert er das Gebot, das „reiche Vermächtnis von Wahrheit, Sittlichkeit und Freiheit, das wir von der Vorwelt überkamen", unsrerseits zu vermehren. Herders Einwand gegen diese Anschauung ist an Schiller spurlos vorübergegangen. Auch sonst erweist er sich in seiner Geschichtsphilosophie als Schüler Kants. Die Geschichtsbetrachtung ist zunächst kausal; aber Schiller erkennt an, daß der von ihm behauptete lückenlose Zusammenhang von Ursache und Wirkung in der Geschichte sich quellenmäßig nicht nachweisen lasse. Von dieser Kette sind uns die meisten Glieder unsichtbar. Also wird das Bedürfnis nach Einheit, nach einem System, einem „vernunftmäßig zusammenhängenden Ganzen" so befriedigt, daß die Vernunft sich die Geschichte konstruiert. Das Recht dazu „liegt in der Gleichförmigkeit und unveränderlichen Einheit der Naturgesetze und des menschlichen Gemüts". Die Geschichte wird von Naturgesetzen beherrscht, sagt Schiller so gut wie Herder; und ebenso wie Herder schreibt er die Vorsehung, welche die Geschichte beherrscht, der Natur zu. Aber als echter Kantianer findet er, daß diese Naturgesetze Gesetze des menschlichen Gemüts sind. Der philosophische Geist hat das Bedürfnis, „alles um sich herum seiner eigenen, vernünftigen Natur zu assimilieren und jede ihm vorkommende Erscheinung zu

der höchsten Wirkung, die er erkannt, zum Gedanken zu erheben." Der Geist also sucht und findet in der Geschichte sich selbst, und eben deswegen hat er Recht und Fähigkeit, die Geschichte zu konstruieren. Infolgedessen betrachtet er die Geschichte teleologisch. Unter der Hand wird ihm das Verhältnis von Ursache und Wirkung zu dem Zusammenhang von Mittel und Zweck. Aber dieser Zusammenhang ist kein objektiver, der die wirkliche Geschichte beherrscht. Die Wirklichkeit verleugnet diese Eigenschaften, sagt Schiller ausdrücklich. Sinn und Zweck sieht der Mensch in die Geschichte hinein. „Er nimmt diese Harmonie aus sich selbst heraus und verpflanzt sie außer sich in die Ordnung der Dinge, d. i. er bringt einen vernünftigen Zweck in den Gang der Welt, und ein teleologisches Prinzip in die Weltgeschichte." Für diese aprioristische, teleologische Betrachtungsweise sucht er nachträglich bestätigende Tatsachen, eine vollständig durchgeführte teleologische Betrachtung ist erst das Ziel der Geschichtsschreibung.

Der Historiker betrachtet die Geschichte, als ob sie zweckmäßig wäre, und er mutet der Menschheit zu, zu handeln, als ob sein Wirken einen objektiven Zweck hätte. Da es unmöglich ist, eine solche Geschichtsbetrachtung zu gleicher Zeit durchzuführen und als eingetragen in die Geschichte zu beurteilen, so verfällt Schiller doch immer wieder in die Darstellung einer objektiven Zweckmäßigkeit der Geschichte, die er dann doch immer wieder der „stillen Hand" der Natur zuschreibt. Die bedenkliche Hinneigung des Idealismus zum Illusionismus stört diese ganze Geschichtsphilosophie. Der objektive Grund einer teleologischen Betrachtung fehlt. Neben dem Kantischen Idealismus steht unverbunden der geschichtliche Realismus, Schiller ist durch die Geschichte immer mehr zum Realisten geworden, wie Goethe durch die Natur. In dieser Entwicklung zum Realismus hin, die er unter dem Einfluß Goethes durchgemacht hat, besteht der Fortschritt der Geschichtsschreibung, vor allem aber der Dichtung Schillers. Je mehr er sich in die Geschichte vertiefte, desto mehr überwand er die Abstraktionen des kritischen Idealismus. An Stelle der Typen und Schablonen traten lebendige Menschen. Der Idealist bekam ein Auge für das Volk, für die Psychologie der Masse und Nationen, wie er denn mit zunehmender Klarheit und Schärfe die politische Lage seiner Zeit durchschaute. Indem er den Idealismus überwand und sich zu einer realistischen Geschichtsdarstellung erhob, erreichte er mit dem „Wallenstein" die Höhe seiner Dichtung. In

der Geschichtsphilosophie wie in der Dichtung erreicht er das Höchste nur dadurch, daß er den Idealismus unter sich ließ.

Einen kräftigen Antrieb bekam die Geschichtsphilosophie durch Schelling. Er war von der Naturphilosophie übergegangen zur Geschichtsphilosophie. Neben die Natur trat für ihn jetzt wie für Hamann die Geschichte als die Offenbarung Gottes. Für die Religion der griechischen Welt offenbart sich Gott in der Natur. Das Griechentum ist Naturreligion. Im Christentum ist die Religion ganz sittlich, und Gott offenbart sich in der Geschichte. Das Christentum sieht das Universum überhaupt als Geschichte, die Geschichte als Offenbarung Gottes an. „Das Christentum ist seinem innersten Geiste nach im höchsten Sinne historisch." Damit hat Schelling Hamanns Idee zum erstenmal grundsätzlich und umfassend ausgesprochen und in einem Entwurf durchgeführt. Daß die Geschichte als Offenbarung Gottes neben die Natur gestellt wurde, war ein Fortschritt hinaus über den Standpunkt der Orthodoxie wie der Aufklärung. Geschichte ist das Christentum schon darum, weil alle Religion Überlieferung ist. Schelling unterscheidet die Geschichte von der Entwicklung. Jedenfalls weist er den Gedanken, daß die Geschichte von rohen, primitiven Anfängen allmählich zur Kultur aufgestiegen sei, entschlossen ab. „Es gibt keinen Zustand der Barbarei, der nicht aus einer untergegangenen Kultur herstammte." Die Geschichte beginnt mit einem Zustand der Kultur, in dem Staat, Wissenschaft, Religion und Kunst sich vollkommen durchdringen, wie es am Ende der Geschichte wieder sein wird. Alle Barbarei ist zerstörte Kultur. Am Anfang der Geschichte steht ein höheres Geschlecht, von dem alle menschliche Kultur stammt, sagt Schelling mit Hamann und Herder. Den modernen Entwicklungsgedanken weist er also ausdrücklich ab. Der idealistischen Entwicklungslehre lag der Gedanke einer Entstehung der Menschheit aus der Tierwelt noch völlig fern: „Es ist undenkbar, daß der Mensch, wie er jetzt erscheint, durch sich selbst sich vom Instinkt zum Bewußtsein, von der Tierheit zur Vernünftigkeit erhoben habe." Schellings Geschichtsphilosophie ist durchaus idealistisch. Die Geschichte ist Erscheinung einer ewigen Idee. Schon für die Natur gilt der Satz Goethes: Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis. Aber auch die Geschichte ist Symbol. Weil die religiöse Geschichtsauffassung symbolisch ist, so ist sie mystisch. Der innerste Geist des Christentums ist mystisch. Schelling war also als Geschichtsphilosoph schon Mystiker. Insofern das Christentum der

Geschichte eine symbolische Bedeutung gibt, ist es mystisch. Die Geschichte ist Erscheinung seiner ewigen Idee. Darum wird sie nicht durch einen äußeren, ursächlichen Zusammenhang beherrscht, sondern durch eine innere, ewige Notwendigkeit. Alle Individuen sind nur Werkzeuge einer ewigen Idee, einer göttlichen Vorsehung. Die Idee des Christentums ist die Menschwerdung Gottes. Aber durch sie wird das Endliche nicht vergöttert, sondern geopfert und dadurch versöhnt. „Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christentums." Deswegen ist die Idee der Dreieinigkeit im Christentum schlechthin notwendig. Schelling beruft sich für deren Deutung auf Lessings Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts". Er fügt hinzu: „Es fehlt aber seiner Ansicht nach an der Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt, welche darin liegt, daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhältnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet." Darum ist nicht ein Teil der Geschichte, nicht die Geschichte des Urchristentums, aber auch nicht die allgemeine Religionsgeschichte, sondern die ganze Geschichte Offenbarung; denn nur im Unendlichen kann sich das Ewige offenbaren. Und zwar ist „jeder besondere Moment der Zeit Offenbarung einer besonderen Seite Gottes". Auch die griechische Geschichte ist Offenbarung. Eben damit, daß das Christentum immer und überall und zu allen Zeiten existiert hat, beweist sich die Notwendigkeit seiner Idee. Von den Indern, die sich wunderten, daß in der christlichen Missionspredigt nur von einer einmaligen Menschwerdung Gottes geredet wurde, anstatt von einer beständigen Wiederholung, sagt Schelling: „Man kann nicht leugnen, daß sie von ihrer Religion mehr Verstand gehabt haben als die christlichen Missionarien von der ihrigen." Die geschichtlichen Einzelheiten gibt Schelling deswegen ebenso der historischen Kritik preis wie Fichte und später Hegel und Strauß. Wer die Idee des Christentums fassen will, der darf nicht nur seine Anfänge ins Auge fassen, „sondern seine ganze Geschichte und die Welt, die es geschaffen hat," denn das Christentum ist ja nicht Vergangenheit, sondern ewige, lebendige Gegenwart. Es darf deswegen auch nicht auf die Bibel gegründet werden, von der

Schelling urteilt: „Man kann sich nicht des Gedankens erwehren, welch ein Hindernis der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für dasselbe gewesen sind, die an echt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern der früheren und späteren Zeit, vornehmlich den indischen, auch nur von ferne aushalten." Es ist nur folgerichtig, wenn bei diesem wegwerfenden Urteil über die Bibel Schelling so gut wie Novalis sich gegen den Protestantismus aussprach. Die Reformation hob die Stetigkeit in der Entwicklung des Christentums auf, konnte die äußere symbolische Erscheinung derselben, die Kirche, niemals schaffen; setzte an die Stelle der lebendigen Autorität die Autoritäter „toter, in ausgestorbenen Sprachen geschriebener Bücher" oder gar die Abhängigkeit von Symbolen. „Der Protestantismus war seinem Wesen nach antiuniversal, zerfiel in Sekten und endigte in Unglauben."

Mit diesem Urteil über den Protestantismus wurde der Konflikt zwischen der idealistischen Religion und der Reformation offenkundig. Das Ende zeigte sich, welches die Religion des Idealismus nach der einen Seite hin finden sollte.

Der tiefste Grund dieser Urteile liegt darin, daß Schelling trotz alles Redens von der Geschichte schließlich doch nicht zum Verständnis der wirklichen Geschichte kommt. Sie bleibt für ihn Erscheinung. Die Menschen handeln nicht, sie sind nichts als passive Werkzeuge einer überirdischen Notwendigkeit. Die Ereignisse schaffen kein bleibendes Ergebnis, sie wirken nicht, sie bedeuten nur etwas. Darum ist auch nur die Idee von Wert und Bedeutung, die Geschichte ist nur das Symbol. Und diese Idee ist nicht ewig, so daß sie eine zeitliche Geschichte schöpferisch erzeugen könnte — sie ist zeitlos. Deswegen kann auch der reelle, konkrete Inhalt der Geschichte gleichmütig der Kritik preisgegeben werden. Er ist im Grunde genommen gleichgültig. Aus solcher Geschichtsphilosophie ist denn auch die Theologie entstanden, die den festen Boden der Geschichte unter den Füßen verlor und sich einbildete, in der Luft der Idee schweben zu können. Aus der Idee entsteht eigentlich nicht Geschichte, sondern Mythologie. An den Ereignissen liegt nichts, an den Individuen auch nichts. Den Philosophen interessieren nur die Ideen und das Allgemeine: „Das schlechthin Allgemeine ist die Quelle der Ideen, und Ideen sind das Lebendige der Wissenschaft." So redet kein Historiker. Für den Philosophen ist die Geschichte nur ein sinn-

reiches Schattenspiel. Sie ist das durchsichtige Transparent für das Licht der Idee.

Schließlich versteht Schelling die Geschichte nicht, weil er die Tat nicht kennt. Vom Handeln, dem das Wissen nur dienen soll, spricht er mit philosophischem Hochmut und mit mitleidiger Geringschätzung. Freilich kann er mit Recht sagen: „Nur Ideen geben dem Handeln Nachdruck und sittliche Bedeutung." Aber wie er die Einheit von Idealem und Realem behauptet, so versichert er seinen Gläubigen die Einheit des absoluten Wissens und Handelns. Denn er spricht als Repräsentant des absoluten Geistes, dessen Denken Wirklichkeit und dessen Wollen Tat ist. Von der Not, aber auch von der Kraft der Tat erfährt man in dieser überirdischen Religion nichts, darum aber auch nichts von der wirklichen Geschichte, ihrer Tiefe und ihrem Ernst.

Unter dem Einfluß Schellings stand Wilhelm von Humboldt. Auch er war Geschichtsphilosoph. Ja, es gab für ihn „keinen so interessanten Gegenstand als Philosophie der Geschichte". Dieses Interesse regte sich zuerst in ihm, als er in Paris den Ausbruch der französischen Revolution miterlebte. Es wurde bestärkt, als er in Rom, dem alten Zentrum der Welt, die Reste einer großen Geschichte sah, und es wurde vertieft durch die Geschichte, die er mithandelnd erlebte. Als Geschichtsphilosoph schloß er sich nicht an Herder, sondern an Schelling an. Er suchte in der Geschichte die Ideen, die sie beherrschten. Denn sie ist „sichtbar durchwaltet von ewigen, tief in der Brust des Menschen verwurzelten Ideen". Auf dieser inneren Verwandtschaft des Menschen mit der die Geschichte beherrschenden Kraft beruht die Fähigkeit des Historikers, sie zu begreifen. „Alles, was in der Weltgeschichte wirksam ist, bewegt sich auch im Innern des Menschen." Das war der Grundgedanke des Idealismus. Aber diese Ideen dürfen nicht a priori in die Geschichte hineingetragen werden, sie müssen aus ihr entnommen werden. Mit Goethe und Schelling war Humboldt überzeugt, daß die Ideen in der Wirklichkeit, in der Geschichte selbst liegen. Reine Ideen haben ebensowenig Wert, wie ideenlose Tatsachen. Die Ideen stammen nicht aus dem Lauf der Natur und sind deswegen auch nur von einem Standort außerhalb der Naturordnung zu erfassen. Aber sie offenbaren sich in der Geschichte als deren eigentlich treibende Kräfte. Sie herauszufinden, heißt die Geschichte begreifen. Die Intuition, die aus dem Zufälligen das Notwendige, in der äußeren Erscheinung den

inneren Gehalt erkennt, ist eine schöpferische Kraft, eine dichterische, künstlerische Tätigkeit. Ein ästhetischer Zug geht durch Humboldts Geschichtsphilosophie. Dabei verwahrt er sich ebenso wie Herder gegen eine teleologische Geschichtsbetrachtung, welche die Geschichte von einem Plan und Ziel der Vorsehung aus begreifen will. Den Sinn und das Ziel der Geschichte kann man nur begreifen, wenn man die sie durchwaltenden Kräfte erkennt, und das sind „die sich still und groß im Zusammenhange der Weltbegebenheiten entfaltenden, aber nicht ihnen angehörenden Ideen". Der Grundgedanke der idealistischen Religion, der Glaube an die regierende und schöpferische Macht der Idee, kehrt in Humboldts Geschichtsphilosophie wieder. Insofern ist seine Geschichtsbetrachtung religiös, und je länger desto mehr hat diese Geschichtsphilosophie eine christliche Färbung angenommen. Es ist schwerlich zufällig, daß er zur selben Zeit, als er die Bibel ganz durchgelesen hatte, schrieb: „Die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich." [1])

Die Ideen offenbaren sich mit unbestreitbarer Deutlichkeit. Es gibt geschichtliche Ereignisse, die „nicht erklärbar durch bloßes Naturgesetzen gemäßes Wirken, nur ihrem Hauch ihr Dasein verdanken". Der Stoff, in den die Idee ihre Keime hineinlegt und durch den sie sich offenbart, ist das Individuum. In seinem Aufblühen und Verwelken offenbart sich die schöpferische, lebendige Kraft der Idee. „Jede menschliche Individualität ist eine in der Erscheinung wurzelnde Idee, und aus einigen leuchtet diese so strahlend hervor, daß sie die Form des Individuums nur angenommen zu haben scheint, um in ihr sich selbst zu offenbaren." Vor allen Dingen offenbaren sich die Ideen in den großen Geistern und führenden Männern der Geschichte. Das schöpferische Element der Freiheit bricht in ihnen durch das Geflecht der natürlichen Ursachen hindurch und offenbart die hinter dem mechanischen Zusammenhang waltende schöpferische Idee. „Dies ist eigentlich der schöne und begeisternde Teil der Weltgeschichte, da er von der Schöpfungskraft des menschlichen Charakters beherrscht wird." Solche schöpferischen Geister „folgen einer höheren Kraft und bringen, wo ihr Unternehmen gelingt, etwas hervor, von dem sie selbst vorher nur eine dunkle Ahnung hatten; ihr Wirken gehört einer Ordnung der Dinge an, von der wir nur soviel einsehen, daß sie in einem, dem um uns her ganz entgegengesetzten Zusammen-

[1]) Spranger 272.

hange steht." Diese Religion gipfelt im Kultus des Genies. Es ist eine Offenbarung. Neben das Genie stellt Humboldt wie später Hegel die Leidenschaft. Auch sie ist ein Werkzeug der Idee, die in den Gang der Weltbegebenheit eingreift; eine wahre, tiefe Leidenschaft, die wirklich diesen Namen verdient, „ist der Vernunftidee darin ähnlich, daß sie etwas Unendliches und Unerreichbares aber als Begierde sucht." Darin dämmert neben dem Verständnis des Idealisten für den Wert und die Kraft der Idee die Ahnung von der dämonischen Macht des Willens auf. Ein Zug von Realismus ergänzt diese idealistische Geschichtsbetrachtung. Beide, das Genie und die Leidenschaft, gehören einer anderen als der mechanischen Weltordnung an. Aber streng genommen gilt das von jeder Individualität, denn etwas Neues, Freies, Unerforschliches und Geheimnisvolles, eben die schöpferische Idee, schimmert in jeder Individualität durch den Naturzusammenhang hindurch. Naturnotwendigkeit und Freiheit sind die beiden nebeneinander herlaufenden Reihen der Weltgeschichte.

Vor allen Dingen verschaffen sich in der Geschichte die ewigen Urideen Geltung: Schönheit, Wahrheit und Recht. Ganz wie Herder findet Humboldt, daß sich das Recht „in dem unerbittlichen Gange der sich ewig richtenden und strafenden Begebenheiten" offenbare. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. In diesen Ideen ahnt der Mensch die göttliche Weltregierung. Sie sind die schaffenden Kräfte, aus denen das Ziel der Geschichte in richtiger Weise erkannt werden kann. Es besteht nicht in formalen Ordnungen oder sachlichen Werten, Kultur oder Staatsordnung, die durch die Folge der Geschlechter zu erringen sind. Auch darin steht Humboldt ganz auf dem Standpunkt Herders, daß der Mensch in seinem eigenen Leben für sich selbst sein Ziel erreicht. Es ist nichts anderes als Humanität, die allmähliche Entfaltung der in der Menschheit liegenden Kraft, die Verwirklichung der vollen Idee der Menschheit. Daß dieses Ziel im Laufe der Geschichte erreicht wird, daß wirklich alle in der Menschheit liegenden Kräfte sich auswirken, das war der Glaube, der in dieser idealistischen Geschichtsphilosophie lag. Die Ideenwelt, die schaffend und regierend hinter der Geschichte stand, war der Abglanz des Gottesgedankens. Und diese ganze Geschichtsphilosophie war die idealistische Form des Glaubens an die göttliche Weltregierung. Die Ideen, die die Geschichte leiten, schalten wie unsichtbare Geister mit dem Stoff, den die Natur ihnen bietet, und machen

ihn zu ihrem Organ. Sie walten über aller Geschichte, und sie offenbaren sich in ihr. Nicht nur der christliche Vorsehungsglaube, auch der Offenbarungsglaube kehrte in dieser Geschichtsphilosophie wieder. Nur war es nicht ein persönlicher Gott, sondern eine platonische Ideenwelt, die durch den Lauf der Geschichte hindurchschimmerte, und die durchsichtigen Stellen dieses dichten Gewebes waren die Individuen. Die weitesten Maschen des Netzes, die Propheten dieser Offenbarung, waren die Genies. Das lichte Element, das durch das Gewebe hindurchschien, hieß nicht Geist, sondern Idee. Der Geschichtsphilosoph hatte dabei noch ein Auge für die dunkle Macht der Leidenschaft, die nicht weiß, was sie will, und erreicht, was sie nicht will. Aber er fand in seiner Geschichtsphilosophie keinen Platz für die Macht des klaren und bewußten Willens, der weiß, was er will. Deswegen verzichtete diese Geschichtsphilosophie auch auf ein Ziel der Geschichte und begnügte sich mit der Hoffnung, daß die Kräfte, die in der Menschheit liegen, zur vollen Entfaltung kommen. Ob der Lauf der Geschichte diese Hoffnung erfüllte, fragte der Philosoph nicht. Diese Überzeugung war sein Glaube, der nicht danach fragte, ob die Geschichte ihn bestätigte, sondern begründet war im Glauben an den Ideenhimmel, der als Nachglanz des unter den Horizont versunkenen Gottesgedankens die Geschichte beleuchtete. Aber Humboldts eigener Bruder, der Naturforscher, sah in dieser Ideenwelt eine bedenkliche Parallele zu den mystischen Lebenskräften, die er in der Naturphilosophie nicht mehr anerkennen wollte.

In der Tat kam diese Geschichtsphilosophie über den Zwiespalt zwischen Idee und Natur nicht hinaus, es war der Riß, der durch den Idealismus hindurchging.

Das Rätsel der Geschichte wurde den europäischen Völkern durch die französische Revolution aufs neue aufgegeben. Die Frage nach Grund und Ziel, Sinn und Recht der Revolution wurde an das Geschlecht gestellt. Die Revolution war das geschichtliche Ergebnis der Aufklärung. Die Idealisten als Söhne der Aufklärung standen deswegen von Hause aus der Revolution mit Sympathie, ja im Anfang mit begeisterter Zustimmung gegenüber. Dieses Urteil über die Revolution und ihre Zeit spiegelt sich in der idealistischen Geschichtsphilosophie wieder.

Da diese aber in ihren tiefsten Motiven religiösen Ursprungs war, so konnte es nicht ausbleiben, daß sich ein Widerspruch gegen

diese Stellung zur Revolution und damit gegen die ganze idealistische Geschichtsphilosophie meldete.

Auch die Erweckungsbewegung mußte zur Revolution Stellung nehmen. Einer ihrer Wortführer, Gottfried Menken in Bremen, hat das Problem der Geschichte, welches durch dieses Ereignis neu aufgerollt wurde, erkannt und es auf seine Weise beantwortet. Die Veranlassung seiner politischen Flugschrift aus dem Jahre 1795 über „Glück und Sieg der Gottlosen" war der Mißerfolg der deutschen Heere in der Champagne und der Erfolg der Franzosen infolge der ungünstigen Witterung. In diesem scheinbaren Sieg der Revolution sah man ein Urteil der Geschichte, ein Gottesurteil. „Gott hält es mit den Franzosen." In dieser Verwirrung des Urteils sah Menken eine schwere Gefahr. Er durchschaute den antichristlichen Charakter der Revolution, und verhängnisvoller als die politische Erschütterung erschien ihm die Störung des religiösen und moralischen Urteils. „Das hat tausend Herzen gleichgültig gemacht gegen Wahrheit und Recht." Ihm selbst stand das Unrecht der Revolution von Anfang an fest, und zwar vor allem wegen ihres antichristlichen Charakters. Die Gleichgültigkeit und Unsicherheit der öffentlichen Meinung den Ausschreitungen der Revolution gegenüber erschien ihm als eine schwere moralische Gefahr. Das Zeitalter billigte oder entschuldigte die Revolution, weil sie seiner verborgenen Gesinnung entsprach. Die tiefste religiöse Gefahr lag darin, daß „auch sonst gute, aber schwache Menschen" im Erfolg eine Rechtfertigung sahen. Diesem Mißglauben stellte Menken eine christliche Philosophie der Geschichte gegenüber. Äußerlich angesehen ist diese Geschichtsbetrachtung pessimistisch. Sie zeigt „Glück und Sieg der Gottlosen". Das beweist nicht nur die französische Revolution, sondern auch die Geschichte der Hugenottenverfolgungen, das Papsttum, schließlich die Geschichte Israels. Der ganze Verlauf der Geschichte macht an Gott irre, denn er widerlegt die Gerechtigkeit Gottes. Und diese Erschütterung des Glaubens ist die giftigste Frucht geschichtlicher Katastrophen. Äußerlich angesehen ist dieser Pessimismus nicht zu bestreiten. Der oberflächliche Optimismus der Aufklärung liegt Menken fern. Es ist ganz begreiflich und nicht zu verwundern, wenn die Menschen an der Gerechtigkeit Gottes irre werden; denn „es geht dem Menschen mit der Geschichte, wie es ihm mit der Natur geht. In beiden kann er keinen Gott wahrnehmen, wenn ihm nicht die Idee eines Gottes vorher und anders woher gegeben ist." Natur und Geschichte sind an sich für

Menken keine Offenbarungen Gottes, denn sie verbergen die Gerechtigkeit Gottes und machen deshalb an Gott irre. Alle Gotteserkenntnis beruht auf dem Glauben nicht an Natur oder Geschichte, sondern an das Wort Gottes. Gott ist in der Weltgeschichte nicht offenbar, er kann nicht gesehen, sondern nur geglaubt werden. Aber durch das Wort Gottes wird das Werk Gottes, die Geschichte, verständlich. Auch für Menken ist die Weltgeschichte das Weltgericht. Aber es besteht darin, daß das Böse zur vollen Reife und Ausgestaltung kommt. Dadurch wird sein innerer Charakter offenbar. „Sein größeres Glück bringt sein größeres Verderben." Ebenso wird das Gute durch den Kampf mit dem Bösen vollendet. Der äußere Sieg ist das innere Verderben, und die äußere Niederlage die innere Vollendung. Dies ist das immanente Gesetz der Weltgeschichte. Der Erfolg der Revolution darf deswegen nicht dazu verführen, mit den Franzosen Frieden zu schließen. Wer das täte, der hätte die Zeichen der Zeit nicht erkannt und nicht das Interesse der Menschheit. Wenn man den Kampf gegen die Revolution aufgäbe, so würde die Menge in der Meinung bestärkt, daß sie in dem Widerstand gegen Gott und die Obrigkeit im Recht sei. „Wenn einmal in Deutschland mit Ernst und Demut und anhaltend und dringend gebetet würde, wie bald würden Frankreichs Siege ein Ende haben."

Für Menken ist die Revolution, wie er in einer späteren Schrift, dem Monarchienbild [1801/02], sagt, an sich widerchristlich. Ihm ist das Ansehen der Obrigkeit heilig und unverletztlich. Sie ist von Gott gegeben und geheiligt und über alle menschliche Willkür erhaben und kein Menschenwerk, das man nach Gutdünken abschaffen könnte. Er vertritt mit Entschlossenheit die Lehre der Reformatoren, dagegen die Rosseausche Lehre von der Volkssouveränität ist ihm eine Lüge, entstanden aus der gottlosen Philosophie der Zeit. „Eine selbstgeschaffene Obrigkeit hat gerade ebensoviel wahres Ansehen, wie der selbstgeschaffene, selbstpostulierte Gott der neueren Philosophie „gar keins", wenn das allgewaltige Postulat der Lüste und Leidenschaften dagegen auftritt." Deswegen scheinen ihm auch Republiken wider Gottes Wort zu sein. „Was die Republiken betrifft, so nimmt das Wort Gottes auf sie keine Rücksicht, weil alle Republiken als solche den Keim ihrer Auflösung und Zerstörung in sich selbst tragen."

Trotzdem sind die Revolutionen Mittel in der Weltregierung Gottes. Sie sind bestimmt, zu zerstören, was nicht mehr bestehen

soll. Menken deutet den Lauf der Geschichte von der Idee aus, von der Augustin zum erstenmal eine Philosophie der Geschichte entwickelt hatte, und die bei Herder sehr zum Schaden der Sache zurückgetreten war, nämlich von der Idee des Reiches Gottes aus. Das Reich Gottes ist das Ziel der Schöpfung und der Weltregierung. Diesem Ziel geht die Geschichte entgegen. Sie ist ein Kampf um die Erreichung dieses göttlichen Zweckes, denn die Menschheit widersteht ihm. Gleichwohl ist es die „unsichtbare Wurzel, die Weltreiche hält und trägt und die unsichtbare Kraft, die Weltreiche schlägt und zermalmt." Denn was diesem göttlichen Ziele widersteht, wird im Laufe der Geschichte vernichtet, und was ihm dient, erhält sich. Diesem Gesetz ordnen sich auch die Revolutionen unter, wie alle Katastrophen der Geschichte. Weil der Widerstand gegen das Kommen des Reiches Gottes gebrochen werden muß, so ist die Weltgeschichte die Geschichte von Jammer und Elend. Freilich hat sich die Aufklärung eingebildet, daß das Ziel der Geschichte der ewige Friede sei. Mit nüchternem Realismus sieht Menken als biblischer Theologe auf diesen Traum herab. „Bei diesem süßen Schlafliede, das sie den Königen und Völkern sang, wirkte indes die Aufklärung, ich meine die Vernichtung aller wahren Erkenntnis und Verehrung Gottes, ihr Werk fort, und in kurzem war die schrecklichste Revolution und der allgemeinste und verderblichste Krieg da." Sind aber auch die Revolutionen Mittel in Gottes Hand, so sind sie doch antichristlich, weil sie das Reich Gottes ersetzen wollen, indem sie als Menschenwerk eine vollkommene Staatsverfassung, ein Reich der Gerechtigkeit und Liebe errichten wollen, und doch nur einen Zustand der Gewalt und Unfreiheit herbeiführen.

Menkens Urteile standen in schroffem Gegensatz zu der Geschichtsanschauung des Idealismus. Die Revolution war ihm ein Verbrechen, die Republik eine Torheit, der ewige Friede ein Wahn. Indem er den Zusammenhang zwischen der französischen Revolution und Aufklärung erkannte und zum Widerstand gegen die Revolution aufrief, hat er der Ausbildung des christlichen Konservatismus die Wege gebahnt und das politische Urteil der deutschen Christenheit bis zur Gegenwart hin beeinflußt.

Die Geschichtsphilosophie des Idealismus hat nicht ihr Ziel, aber ihren Höhepunkt durch Fichte erreicht. Er hatte einen natürlichen Sinn für die reelle Geschichte und hat mit tiefstem inneren

Anteil eine gewaltige Geschichte miterlebt. So geht durch sein Denken ein geschichtlicher Zug. Auch als Geschichtsphilosoph bleibt er ein Sprößling der Aufklärung, ein Schüler Rousseaus. Er hat es in den „Reden" selbst gestanden, daß die Anregung zur Geschichtsphilosophie aus dem Auslande nach Deutschland gekommen sei. Die ungeschichtliche Art der Aufklärung hat er doch nicht ganz überwunden. Die Vernunft, an die er glaubte, steht über der Geschichte. Und die Geschichte des Ich, die er entwickelte, war ein zeitloser, ewiger Prozeß. Deswegen hat auch sein Idealismus einen Zug von geschichtsloser Abstraktion behalten. Das zeigt sich schon in der Methode. Sie ist spekulativ, mit Bewußtsein schafft die Vernunft die Geschichte a priori. Der Philosoph postuliert auch die Zukunft. Er ist Prophet. Gewalttätig wie sein ganzes Denken ist auch seine Geschichtsphilosophie. Er konstruiert, aber er beobachtet nicht. Dieser Geschichtsphilosoph ist kein Historiker, es fehlt ihm der Blick für das Konkrete und Einzelne und der Sinn für das Individuelle. Er sieht durch die Geschichte hindurch in die Idee, die hinter ihr waltet. In der Geschichte sieht er lediglich die Erscheinung, das Symbol der ewigen Idee. Er spricht nicht mehr wie Humboldt von Ideen, sondern schon wie Hegel von der Idee. Sie allein ist wertvoll. Das Geschichtliche als solches wird der Kritik preisgegeben, z. B. die Geschichte Jesu. Auch sie kann der Philosoph a priori aus einem Gesetz ableiten, weil sie „wie alle Grundmomente der Weltgeschichte aus einem ewigen Willen Gottes entspringt". Und diesen ewigen Willen Gottes kennt der Philosoph a priori. Fichtes Geschichtsphilosophie ist so gut wie die von Lessing und Herder religiös. Je religiöser sein Denken wird, desto mehr wird es Geschichtsphilosophie, aber desto mehr wird es auch zu einer unhistorischen Mystik. Die Geschichtslosigkeit der Aufklärung und der Mystik gehen ineinander über. Neben der mystischen Tatsache hat der historische Glaube keine Bedeutung.

Die Grundlage der Aufklärung tritt in Fichtes Geschichtsphilosophie auch insofern hervor, als für ihn die Geschichte fortschreitet zur Vollkommenheit der Menschheit. An den Fortschritt glaubt Fichte, weil er als Idealist an die Vernunft glaubt. Dieser Glaube ist seine Religion, und er gilt ihm als Pflicht. Er hält ihn auch dann fest, wenn er ihn nicht beobachten und beweisen kann. Was nicht Fortschritt und Aufstieg ist, das rechnet er nicht zur Geschichte. Nur der schmale, beleuchtete Saum, der aufwärts steigt,

ist Geschichte. Das retardierende Moment, das er widerwillig anerkennt, ist das Böse. Da es dem Optimismus des Systems widerspricht, so schlägt der Idealismus in Pessimismus und scharfe, schonungslose Urteile um. In dieser Stimmung berührt er sich mit Schiller. Es ist der Zorn des durch die harte Wirklichkeit enttäuschten Idealisten.

Denn auch als Geschichtsphilosoph ist Fichte Idealist. Der Idealismus ist die Philosophie der Freiheit, und also ist auch die Geschichte eine Geschichte der Freiheit. Damit ist der Grundgedanke der idealistischen Geschichtsphilosophie ausgesprochen. Ein schöpferischer Prozeß steigt durch die Geschichte hindurch aufwärts. Die Freiheit ist ein Wille, der zu einem Ziele strebt, darum ist diese Geschichtsphilosophie im Gegensatz zu der von Herder teleologisch. Ein vorwärtsdrängender Zug zeichnet sie aus. Der Blick geht in die Zukunft. Die Geschichte strebt zu einem Ziele hin. Dieses Ziel wird durch den Idealismus bestimmt. Wie der Einzelne sich zum Ich, zur Persönlichkeit bildet, so bildet sich die Menschheit im Lauf der Geschichte zur Gemeinschaft vernünftiger Wesen, zum Vernunftstaat. Dieses Ziel ist der Glaube, die Hoffnung der Vernunft. Darum hat die Geschichtsphilosophie religiösen Charakter, sie ist Religionsphilosophie und bekommt mit der Vertiefung der Religionsphilosophie einen immer reicheren Inhalt. Sie schließt sich, wenn auch nicht ausgesprochenermaßen, an die Bibel an. Am Anfang der Geschichte steht wie bei Hamann und Herder eine Heroenzeit. Die Menschheit verdankt ihre Kultur dem Verkehr mit einem Geschlecht höherer Ordnung, mit göttlichen Sendboten, Missionaren der Vernunft. Der Naturzustand der Roheit ist nicht ein Urstand, sondern ein Abfall. An diesem goldenen Zeitalter am Anfang der Geschichte hält Fichte fest. Das wunderbare Element wird aus dem Lauf der Geschichte zurückgedrängt an den Anfang und ballt sich am Horizont zu einem phantastischen Gebilde zusammen, von dem man wie bei Herder nicht weiß, ob es eine Wolke oder ein Berg ist. Ebenso steht am Ende der Geschichte ein goldenes Zeitalter. Dem Paradies entspricht das Tausendjährige Reich. Für Fichte ist es nicht mehr bloß ein Ideal wie für Kant. Je religiöser er wurde, desto mehr bekamen die Konturen des Kantischen Idealbildes einen leuchtenden, farbigen Inhalt. Das Ideal des ewigen Friedens wird zu einer chiliastischen Utopie. Auch durch den wahrhaftigen Krieg hindurch bleibt es das Ziel. Es ist die Vereinigung der Menschheit im Vernunftstaat, das Reich Gottes, in

den sich schließlich jeder Staat auflöst, in dem es keine Regierung und keinen Zwang mehr gibt. Ein christlicher Anarchismus erhebt sich am Horizont der Geschichte. Denn der Staat, die Regierung, der Zwang und der Krieg stammt ja aus der Not und der Sünde. So urteilt Fichte mit Augustin, dessen Ideen sich in der Kirche latent in den Sekten offen ausgesprochen erhalten hatten. Dieses Friedensreich sieht dem Ideal Kants sehr ähnlich. Es ist ein Bündnis aller christlichen Völker, eine große, „heilige Allianz". Das christliche Europa, wie Novalis es sich dachte; Aufklärung und Mystik fließen in einem romantischen Zukunftsbilde zusammen. Eine universelle Völkerrepublik der Kultur ist das Ende der Geschichte. Diese Hoffnung bekam je länger desto mehr eine christliche Färbung. Zwischen dem übernatürlichen Anfang und dem wunderbaren Ende der Geschichte ist die Geschichte Jesu ihr Mittelpunkt. Jesus ist die eigentliche Hauptperson der Geschichte, denn durch ihn kommt die Menschheit zu ihrer Bestimmung. Damit waren die Grundzüge der christlichen Geschichtsanschauung wieder hergestellt. Und Fichtes Geschichtsphilosophie war auch protestantisch. Zu den religiösen Ereignissen, die in der Geschichte Epoche machen, gehört auch die Reformation. Aber dieser Einschnitt ist doch nur eine Stufe in der Erhebung der Geschichte zum Idealismus hin. Der Kern der Geschichte ist die Religionsgeschichte. Auf die politische Geschichte läßt Fichte sich so wenig ein wie Lessing und Kant. Die Epochen der Geschichte werden bezeichnet durch die Namen Sokrates, Jesus und Kant. Fichte nennt Kant, aber er meint den Idealismus der Wissenschaftslehre. Wie jeder Prophet, sieht auch Fichte das Ende der Dinge nahe. Im Grunde genommen ist mit der Wissenschaftslehre das Ziel der Geschichte schon erreicht. Die Bedingung für das Reich Gottes ist da. „Es ist inwendig in euch." Die Weissagung ist erfüllt, das dritte Reich, von dem schon Lessing geträumt hatte, ist erschienen. Der mystische Hintergrund des Idealismus tritt hervor. Das ewige Evangelium, das die mittelalterliche Mystik verkündigt hatte, ist offenbar geworden. Es ist der Idealismus. Das Zeitalter des Heiligen Geistes ist gekommen, darum hat auch das deutsche Volk weltgeschichtliche Bedeutung. Das überstiegene Selbstbewußtsein des Idealismus spricht sich stolz und doch wieder naiv aus und verbindet sich mit dem hochgespannten nationalen Selbstgefühl. Der deutsche Idealismus „ist die wahrhaft große Begebenheit unserer Tage, welche die Schöpfung erst geendet, die Menschheit

auf ihre eigenen Füße gesetzt und sie vor aller Bevormundung durch das Ohngefähr mündig erklärt hat." (3. 231.)

Man traut seinen Augen nicht, wenn man dies liest, und doch war es Fichte mit diesem Selbstbewußtsein ernst. Es war kein persönlicher Hochmut, es war das Amtsbewußtsein des idealistischen Philosophen.

Mit einer überschwenglichen, schwärmerischen Aussicht erreichte die Geschichtsphilosophie des Idealismus ihren Höhepunkt. Das war 1813 beim Ausbruch des Befreiungskampfes. Trotz aller Überschwenglichkeit hat doch der Idealismus im deutschen Volke geschichtlichen Sinn geweckt, noch ehe es selbst in den Gang der Geschichte eingriff. Die Erkenntnis ging dem Erlebnis voran: sie entsprang nicht aus geschichtlicher Erfahrung, sondern aus der Religion des Idealismus. Darum lief sie auch immer wieder aus in einer religiösen Frage, in der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele.

Drittes Kapitel.

Die Unsterblichkeit der Seele und das Reich der Geister.

Die Philosophie der Geschichte führte immer wieder zu der Frage nach den „letzten Dingen", nach dem Reiche Gottes und der Unsterblichkeit der Seele. Die deutsche Aufklärung hielt an der Unsterblichkeitshoffnung fest. Diese Hoffnung verband die Aufklärung mit der Kirche. Denn sie war keine Schulmeinung, sondern ein religiöser Glaube, ein Rest der christlichen Überzeugung. Die klassische Darstellung dieser Unsterblichkeitshoffnung ist Mendelssohns Phädon. Er fand allgemeine Zustimmung, gerade weil Mendelssohn selbst keinerlei Anspruch auf Originalität machte. Freilich war er ein Schüler Wolffs und bewies seine Lehre mit Gedanken von Baumgarten und Reimarus. Aber er fühlte sich nicht als Vertreter einer Schule, sondern als das Sprachrohr der gesunden Vernunft, und verschmähte es deswegen nicht, auch Plato und Plotin als Zeugen anzurufen. Denn die Wahrheiten der Vernunft gelten überall und zu allen Zeiten; nur auf „die düsteren Köpfe der mittleren Zeiten" sieht er mit naiver Selbstgefälligkeit herab und dankt der Vorsehung, daß sie ihn in den glücklicheren Tagen der Aufklärung hat geboren werden

lassen. Er wollte die Überzeugung der Vernunft darstellen und unterschied sie ausdrücklich vom Glauben. Die ganze Verwirrung der religiösen Begriffe verrät sich in den Worten: „Es kostete mir einige Mühe, Glauben von Überzeugung zu unterscheiden." Überzeugung ruht auf Beweisen, während er Glauben für eine unbegründete, subjektive Meinung hält. Was die Reformatoren Glauben nannten, war den Aufklärern unbekannt geworden. Nur der scharfe Gegensatz von Glaube und Vernunft war geblieben.

Mendelssohn bewies seine Lehre durch eine Bearbeitung des Platonischen Phädon. Er legte sie Sokrates, dem Heiligen der Aufklärung, in den Mund. Die Grundstimmung ist platonisch, platonisch ist die Beurteilung der Natur, des Leibes und der Sinne. Die Sinne täuschen, und der Leib ist die Quelle aller Begierden und Leidenschaften. Der Tod ist das erwünschte Ziel, indem die Seele „den überlästigen Gefährten" los wird. Man merkt nichts davon, daß hier ein Jude redet, der mit dem Realismus des Alten Testaments vertraut ist. Er spricht nicht von Auferstehung und ewigem Leben, sondern von Unsterblichkeit der Seele. Eine spiritualistische Stimmung durchzieht die Schrift. Es ist die dünne Luft der Aufklärung, in der die heranwachsende Generation, Hamann und Arndt so gut wie Goethe und Schelling, sich so unwohl fühlte. Von der Natur ist nicht die Rede. Für den Philosophen hat nur die reine, nackte Seele Wert. Deren Dasein und Verlangen ist nichts „als ein ununterbrochenes Anschauen der Gottheit". Das war das Ziel der Mystik, wie ja Mendelssohn sich an einen so ausgesprochenen Mystiker wie Plotin anschließt. Obgleich er der Aufklärung angehörte, für die das Wort Mystik ein Scheltwort war, steckte er um so tiefer in der Mystik, je weniger er sich dessen bewußt war.

Ebensowenig war es ihm klar, daß im Gegensatz zu seiner eigenen Versicherung der eigentliche Beweis für seine Lehre ein religiöser Glaube, ein moralisches Bedürfnis war. Und doch war das Bekenntnis dieses religiösen Zusammenhangs das Beste und Wirksamste an seiner Schrift. Ohne die Überzeugung von der Unsterblichkeit gibt es für ihn keinen Glauben an die Vorsehung, ist der Glaube an Gott eine Täuschung, verliert das Leben jeden Sinn und Wert, bricht das ganze Gebäude der natürlichen Religion zusammen, denn mit allen ihren Wahrheiten steht diese Lehre in unauflöslichem Zusammenhang. Wie aus dem Leibe alle Begierden stammen, so folgt aus der Lehre von der Unsterblichkeit jede Tugend, besonders

alle Kraft der Aufopferung, alle Fähigkeit zum Leiden und Dulden. Ohne diese Lehre wird das irdische Leben das höchste Gut, und es gibt kein höheres Recht und also auch keine höhere Pflicht, als dieses Leben zu erhalten. Alle Tugend, alles Glück erlischt mit dieser Lehre; Lehren aber, die so unentbehrlich sind, schließt Mendelssohn, sind auch wahr. Daß dieser Schluß auf den Glauben an Gott begründet ist, spricht Mendelssohn aus, ohne sich der Tragweite dieses Bekenntnisses bewußt zu sein. Der eigentliche Beweis dafür besteht darin, „daß der allgütige Urheber kein Werk seiner Hände jemals vernichtet." Ein grenzenloses Streben nach Vollkommenheit ist dem Menschen wesentlich. Daß aber aus diesem ins Unendliche gehenden Verlangen die Unsterblichkeit folgt, das begründet Mendelssohn mit seinem Glauben an Gottes Weisheit. „Irgendwo auf diesem Wege stille stehen streitet offenbar mit der göttlichen Weisheit, Güte oder Allmacht." Diese Überzeugung war Glaube, und nur weil Mendelssohn nicht mehr wußte, was Glaube ist, so war ihm das nicht klar, und nicht klar, worauf dieser Glaube an Gottes Güte sich gründet. Ihm schien das eine Vernunftwahrheit zu sein, und er verband mit dieser Glaubensüberzeugung einen metaphysischen Beweis, der sich auf das Wesen der Seele gründete. „Sie kann durchaus nicht anders vergehen als durch den allmächtigen Wink ihres Urhebers." Und der Allgütige vernichtet kein Werk seiner Hände. Auch der metaphysische Beweis endigt also mit einem Glaubensschluß. Löst man ihn von diesem religiösen Hintergrunde ab, so ist er ganz formalistisch. Aus dem Begriff der Seele soll ihre Unsterblichkeit folgen. Sie ist ein einfaches und darum unzerstörbares Ding, denn Tod ist Zersetzung. Sie könnte also nur durch plötzliche Vernichtung ein Ende nehmen.

Mendelssohns Beweis verfiel der Kritik Kants. Er hielt ihm entgegen: Warum soll die Seele nicht allmählich verlöschen können, wie wir das beim Bewußtsein oft genug beobachten? Aber seine Kritik ist ebenso formalistisch wie Mendelssohns Beweis. Beide bleiben bei dem Begriff der Seele stehen. Für Mendelssohn ist die Seele ein Ding. Kant lehnt diesen Begriff mit Recht ab; aber für ihn bleibt nur noch der Begriff einer Funktion übrig, obgleich damit die Tatsachen der Einheit und der Erinnerung nicht erklärt waren. Man gewöhnte sich aber an diese Unklarheit so sehr, daß es den Materialisten später gar keine Schwierigkeit mehr machte, die Seele als eine Funktion des Körpers zu bezeichnen. Vom Inhalt der Seele

war nicht die Rede, so daß bei Mendelssohn die Frage auftauchte, ob nicht auch die Seelen der Tiere unsterblich seien. Eben weil der Gedanke leer war, bewies er mehr, als er sollte. Bei diesem Formalismus blieb auch die religiöse Begründung rein äußerlich. Gott kann sein Werk nicht zerstören. Warum nicht? In dieser Versicherung sprach sich nur das Verlangen nach Leben aus. Sobald aber die Aufklärer nach dem Inhalt der Seele fragen, wissen sie nichts anderes zu nennen, als das Denken. Die Seele ist ein denkendes Ding. Wenn sie deswegen von einem Streben der Seele reden, welches ins Unendliche weist, so denken beide nur an ein unbegrenztes Erkenntnisstreben und an den unerschöpflichen Stoff, den es in der unendlichen Welt hat. Darin lag ein richtiger Gedanke. Die innere Unendlichkeit der Seele, die äußere Unendlichkeit der Welt und die unendliche Zeit gehören zusammen. Aber indem Mendelssohn und Kant dieser Unendlichkeit keinen anderen Inhalt zu geben wissen als einen grenzenlosen Erkenntnisdrang, sind beide mit der von ihnen beiden verpönten Mystik verwandt. So dachten sie als Philosophen, als Männer des Denkens nicht anders als die mittelalterlichen Theologen. Kant erinnert sich freilich daran, daß die Seele Naturanlagen hat, die in diesem Leben nicht zur Entfaltung, Geltung und Ausführung kommen. Aber er nennt neben dem Erkennen nur das ebenfalls ganz formale moralische Gesetz. Und so bringt auch dieser Gedanke nicht weiter. Der moralische Beweis, den Kant für die Unsterblichkeit der Seele führte, geht über die Aufklärung nicht hinaus. Für ein endliches Wesen gibt es Vollkommenheit nur in der Form eines unendlichen Fortschritts. Kant gründet also die Hoffnung auf die Unsterblichkeit auf die Einsicht, daß das moralische Ziel unerreichbar ist. Er denkt nicht an eine unerschöpfliche Aufgabe, nicht an ein sich immer erneuerndes Werk, sondern an ein notwendiges und doch unerreichbares Ziel. Das künftige Leben ist nichts weiter als eine Fortsetzung des irdischen Lebens, die Ewigkeit nicht mehr als endlose Zeit. Freilich eine trostlose Aussicht, die durch alles moralische Pathos nicht anziehender gemacht werden konnte. Dabei ist doch die Aussicht auf einen künftigen moralischen Fortschritt unsicher; so naiv wie Mendelssohn konnte Kant doch nicht mehr versichern, daß auch der verkehrteste Wille sich zur Vollkommenheit entwickle. Dazu war er zu realistisch. Wie seltsam klingt es doch, wenn ein protestantischer Philosoph versichert: Gerechtfertigt ist der Mensch hier niemals, und sogar

hinzufügt: Er kann es auch künftig nicht hoffen. Da er als Aufklärer die reformatorische Lehre nicht mehr verstand, so ahnte er nicht, was er damit sagte. Die Seligkeit, auf die er Aussicht macht, ist deswegen als innerliche nach seiner ausdrücklichen Versicherung unerreichbar. Sie ist rein äußerlich. „Ein von allen zufälligen Ursachen der Welt unabhängiges, vollständiges Wohl," d. h. eine Beseitigung der äußeren Übel, äußere Glückseligkeit. Der in der Ethik so scharf verworfene Eudämonismus kehrt in schroffster Form wieder. Kant gründet die Unsterblichkeitshoffnung nicht nur auf das Streben nach Tugend, sondern auf das Bedürfnis nach Vergeltung. Aber dessen innerster Kern ist nicht das „Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit", sondern der so lange unterdrückte Schrei nach Glück, der endlich doch laut wird. Für das künftige Leben fordert er einen Ausgleich von Tugend und Glück. Der aus dem irdischen Leben verdrängte Eudämonismus kehrt in verschärfter Form in der Hoffnung auf das künftige Leben wieder. Ist es verwunderlich, daß er bei dieser Veräußerlichung der Hoffnung die Verheißung des ewigen Lohnes verwarf? Kant sprach immer nur von dem einzelnen Menschen, seiner Tugend und seinem Glück. Völlig vergessen war das Wort Luthers: Auf daß ich in seinem Reiche unter ihm lebe. Für Kant war das ewige Leben ein endloser Aufenthalt in einer Besserungsanstalt. Die Unsterblichkeitslehre, welche sich auf diese Lebensanschauung gründete, war ein Postulat, d. h. im eigentlichen Sinne des Wortes ein frommer Wunsch. Es ist verständlich, daß eine so blasse Hoffnung keinen Eindruck machte. Es war eine trostlose Aussicht, nicht das Morgenrot einer neuen Zeit, sondern die graue Dämmerung eines sinkenden Tages, kein kräftiger Trieb, sondern der verwelkende Rest einer Hoffnung, die ehemals geblüht hatte.

Der Beweis für die Unsterblichkeit war schließlich bei Kant wie bei Mendelssohn religiös. Es konnte nicht anders sein. Einen Beweis des Lebens nach dem Tode, abgesehen vom Gottesglauben, gibt es nicht. Aber es war dann immer noch die Frage, warum denn aus dem Glauben an Gott die Unsterblichkeit der Seele folgt. Auch für Mendelssohn war nicht jedes Werk Gottes ewig. Es müßte also das Merkmal der ewigen Bestimmung an der menschlichen Seele nachgewiesen werden. Allerdings hatte Kant in der Freiheit ein überzeitliches Element, welches hinter der Seele liegt, erkannt. Aber einen Gebrauch hat er von dieser Erkenntnis für die

Frage nach der Unsterblichkeit nicht gemacht und auch nicht machen können; denn die Ewigkeit, die nach seiner Lehre in der Seele lag, war nicht mehr als Zeitlosigkeit. Aus dieser konnte die Unsterblichkeit der Seele nicht folgen. Der Begriff der Ewigkeit war verloren gegangen; und so schwankte auch Kant zwischen dem Gedanken einer starren Zeitlosigkeit und einer endlosen Zeit. Die Ewigkeit, die, wie Kant richtig erkannt hatte, in der Seele des Menschen, und zwar nicht nur in seinem Denken, sondern auch in seinem Wollen offenbar wird, stand mit der endlosen Zeit, in welche er die Seele nach dem Tode verbannte, in keiner Beziehung, und es war nur folgerichtig, wenn die spätere Philosophie in zweideutiger Weise von einer Ewigkeit sprach, die doch keine Unsterblichkeit sein sollte. Auch die fruchtbare und tiefe Anschauung Kants von der Ewigkeit, die in der menschlichen Freiheit liegt, blieb für die Erkenntnis der Unsterblichkeit doch unwirksam, weil diese Freiheit ja wieder formal und leer war. Aber nur aus dem Inhalt der Seele ließ sich ja ihre ewige Bestimmung erkennen, nur aus ihrem Ursprung ihr Ziel, nur aus ihrer Begabung ihr ewiger Zweck, sonst blieb die Unsterblichkeitshoffnung nicht mehr als ein Wunsch. Im Grunde genommen ist also Kant in dem positiven Beweis für die Unsterblichkeit über Mendelssohns Standpunkt nicht hinausgekommen. In dieser Beziehung blieb er ein Aufklärer. Aber indem er die Aufklärung in seiner Kritik überschritt und in seiner Weltanschauung doch nicht überwand, wurde er auch in seiner Hoffnung zwiespältig. Einerseits weigerte er sich, „den neugierigen, über dies Leben hinausgehenden Fragen" befriedigende Antwort zu geben und verwarf die Lehre von der Unsterblichkeit als „fruchtlose, überschwengliche Spekulation". Andrerseits gesteht er dann doch zu, daß diese Lehre „zum höchsten Interesse der Menschheit" gehört und daß „die Annahme eines künftigen Lebens aus praktischen Gründen notwendig ist". Denn der Mensch „fühlt sich dazu berufen, sich zum Bürger einer besseren Welt tauglich zu machen". Bei diesem inneren Zwiespalt kommt Kant über den Rat nicht hinaus, daß der Mensch sich verhalten solle, „als ob unsere Bestimmung unendlich weit über die Erfahrung, mithin über dieses Leben hinausreiche." Eine verhängnisvolle Auskunft, denn eben weil es sich, wie Kant immer wieder betont, um praktisches Verhalten handelt, so hat nur Gewißheit Wert, nicht nur mögliche Urteile, gegen die sich wenigstens nichts einwenden läßt, auch nicht fromme Wünsche, sondern eine Über-

zeugung, die sich auch gegen Wunsch und Wille durchsetzt. Aber Kants Unsterblichkeitshoffnung hat in ihrer Zwiespältigkeit auch nicht mehr den Grad der Sicherheit, den Mendelssohn sich aus seiner religiösen Tradition noch erhalten hatte.

Erschüttert wurde der Unsterblichkeitsglaube der Aufklärung in denjenigen Kreisen des deutschen Volkes, die in den Bannkreis der französischen Literatur gerieten. Der einflußreichste Mann, der in Deutschland diesem Zuge folgte, war Friedrich der Große. Er gehört eben deswegen nicht eigentlich in das deutsche Geistesleben hinein. Er rühmte sich, nicht ganz mit Recht, kein deutsches Buch gelesen zu haben. Da er ausschließlich französisch schrieb, so hat er auch literarisch auf das deutsche Volk nicht eingewirkt. Um so mächtiger war der Eindruck seiner Persönlichkeit. Die ihm persönlich nahestehenden Kreise des französisch gebildeten Adels und der höheren Beamtenschaft hat er unzweifelhaft in die Richtung des französischen Skeptizismus gedrängt. Zweifel an der Unsterblichkeit hatten ihn, wie später auch den Freiherrn vom Stein, in seiner Jugend berührt. Er überwand sie zunächst unter dem Einfluß der Wolffschen Philosophie. Sie brachte ihn der positiven Religion, der er sich entfremdet hatte, wieder näher. Aber seit sich der Prinz dem Einfluß Voltaires immer mehr hingab, bekamen auch die sensualistischen Ideen der englisch-französischen Aufklärung allmählich die Oberhand. Dabei hielt der König am Gottesgedanken im Laufe seines ganzen Lebens durch alle Stufen seiner Entwicklung fest. Spinoza war für ihn der große Atheist, in der Religion so verwerflich wie Machiavelli in der Politik. Voltaire war ihm gerade als siegreicher Vertreter des Deismus ehrwürdig. Der Gottesgedanke galt dem König als das notwendige Schlußglied der Weltanschauung. „Jeder Grashalm beweist Gott," heißt es in der Schrift über die deutsche Literatur. Das Bekenntnis zu dem Gott, der aus dem Zweck in der Natur erkennbar ist, war Friedrichs letztes Wort in dieser Frage.

Aber während der König in den Nöten des Krieges sich gelegentlich des Vorsehungsglaubens erinnerte, in dem er erzogen war, nahm sein Gott immer mehr die harten Züge des antiken Schicksals an. Er kümmert sich nicht um die menschlichen Armseligkeiten, zu denen auch die großen Dinge der Geschichte und der Politik gehören. Während der König mit ganzer Seele für sein Preußen lebte, stand ihm doch fest, daß um diese Dinge sich die Gottheit nicht kümmert. Glaube war also dieser Gottesgedanke nicht. Und darum

ließ sich auf ihn auch keine Unsterblichkeitshoffnung gründen. So setzte sich der Skeptizismus des Königs immer fester. 1757 schrieb er in der Epistel an den Marquis d'Argent:

Denke nicht, daß aus dem großen Nichts
Des Grabes ich mit eitel sehne,
Im Schimmer des Verklärungslichts
Neu zu erstehn.

Und in seinem Testament vom 8. Januar 1769 schrieb er: „Gern und ohne Klage gebe ich meinen Lebensodem der wohltätigen Natur zurück, die ihn mir gütig verliehen hat, und meinen Leib den Elementen, aus denen er besteht." So blieb des Königs letztes Wort in dieser Frage: Nach dem Tode wird nichts sein. Sein Leben verarmte, seine Stimmung verdüsterte sich, sein Charakter verhärtete sich. Und der Ausblick ins Nichts, mit dem er endete, war nicht ohne Einfluß auf diese Entwicklung, wie das Gedicht an Voltaire vom 9. Juli 1779 zeigt:

Nun ist's wie Sterben in der Welt,
So welk und öde liegt das Feld.
Der Baum steht da von Blättern bloß,
Der Garten kahl und blütenlos,
So spürt der Mensch mit leisem Beben
Die Hand der Zeit an seinem Leben . . . .
. . . . Da kommen die Mühsal,
Da kommen die Leiden,
Und es dauert nicht lange, da heißt es scheiden.

Neben diesen dunklen Tönen wird gelegentlich ein anderer Unterton laut; denn in sich einheitlich und geschlossen war der König keineswegs. So fest die französische Bildung mit seinem Wesen verwachsen war, so war sie ihm doch aufgepropft, und dieser Zwiespalt ließ es zu keiner völligen inneren Einigung kommen. Seine Philosophie blieb eine Sache für sich, die mit seinem Leben nichts zu tun hatte. Für das Volk wünschte er eine Erziehung in der christlichen Moral, die er für unübertrefflich hielt. Das straffe Pflichtgefühl, welches den festen Kern seines Wesens bildete, war in keiner Weise in dem Gottesgedanken begründet, mit dem es ihm doch auch Ernst war. In dieser Beziehung war er unzweifelhaft mit Kant verwandt. Aber das innerste Herz des Königs kommt in seinen philosophischen Gedichten nicht zu Worte. Ganz er selbst ist der Mensch nur, wenn er sich selbst vergißt, und in seinen philosophischen Schriften vergaß Friedrich nie sich selbst. Er reflektierte und war nicht ganz frei von

der Pose, die den Menschen des 18. Jahrhunderts kompliziert machte, und welcher besonders der nicht entgeht, der eine fremde Sprache spricht. Darum hört man bei Friedrich dem Großen gelegentlich auch Äußerungen, die eine gewisse Unsicherheit verraten, und die z. B. Ranke zu dem Urteil brachten, er habe die Unsterblichkeit der Seele nicht geleugnet. Beim Tode seiner Schwester rief er aus: „Welches Glück, wenn ich sie wiedersehen werde!" In dieser wie in anderer Beziehung hat vielleicht die französische Bildung ihn doch nicht völlig überwunden.

Wie die Gebildeten, die in der Unsterblichkeitshoffnung der deutschen Aufklärung aufgewachsen waren, berührt wurden von der Skepsis des französisch erzogenen Hofadels, dafür ist Elisa von der Recke geborne von Medem aus Kurland, die später als Dichterin religiöser Lieder bekannt geworden ist, ein interessantes Beispiel. Tief unglücklich geworden durch eine verfehlte Ehe, klammerte sie sich an Moses Mendelssohn an und suchte in der Unsterblichkeitshoffnung einen Ersatz für ihr verlorenes Glück, ein typisches Beispiel für den Unsterblichkeitsglauben der Aufklärung. Die Unsterblichkeitshoffnung war der eigentliche und einzige Inhalt ihrer Religion. Es war der Schrei nach Glück, der darin laut wurde. In ihrem Tagebuch gesteht sie das in höchst bezeichnender Weise ein: „Um tugendhaft zu sein, braucht der edle Weise nicht erst den Glauben an eine ewige Fortdauer seines Geistes; denn der selige Friede der Tugend ist ohnehin des Lebens höchstes Glück. Aber um in Gedränge von Leiden, die selbst die Geisteskräfte so oft erdrücken, sich emporgehoben zu fühlen, dazu ist der Glaube an eine ewige Fortdauer unseres individuellen Ichs notwendig. Denn die Hoffnung, hinter dem dunklen Vorhange des Todes die Auflösung der rätselhaften Schicksale der Menschen zu finden, gibt Kraft im Leiden." Dieses Wort einer Frau gibt ganz frei von philosophischen Theorien die Religion der Aufklärung einfach wieder. Noch in ihrem Alter spricht sie der Erweckungsbewegung gegenüber das Bekenntnis aus: „Jetzt, in dem Jahre 1823, wo Mystik und Aberglaube mächtig das Haupt erheben, die Herrscher beide in Schutz nehmen und die heilige Vernunft unterdrücken, jetzt danke ich Gott, daß seine weise Hand mich so leitete, daß die heilige Vernunftreligion schon in meiner Jugend mir die Führerin durch das verworrene Leben wurde. Heiter gehe ich mit diesen meinen Glaubensansichten dem Tode entgegen." Gleichwohl zeigte sich die Schwäche dieses Glaubens der französischen Bildung

gegenüber, in deren Bannkreis ihre Schwester als Herzogin von Kurland durch verwandtschaftliche Beziehung zu Talleyrand in lebenslustiger und oberflächlicher Umgebung geraten war. Die Hofgesellschaft las sich auf einer gemeinsamen Reise Schillers Gedicht „Resignation" vor. Elisa erzählt: „Ich kannte dies furchtbar schöne Gedicht noch nicht und erschrak über den Eindruck, den es auf alle Anwesenden machte." Sie fühlte den Zweifel am Unsterblichkeitsglauben heraus und warf ein: „Wer den Glauben an die Unsterblichkeit untergräbt, befördert die Immoralität der Menschen." Aber sie hatte die ganze Gesellschaft gegen sich und konnte auf den Einwand: „daß es anmaßend sei, von der Gottheit ewige Fortdauer unserer Seele zu fordern," von ihrem Standpunkt nichts anderes erwidern als: „Der ewige Geist der Welten wird gewiß das höhere Bedürfnis unserer Seele nach ewiger Fortdauer nicht unbefriedigt lassen." Natürlich rief man ihr sofort entgegen: „Wir fühlen dies Bedürfnis nicht." Auf diesen Einwand fand sie in ihrem Mendelssohnschen Glauben keine Antwort. „Ich schwieg, denn mein Herz war zu gepreßt."

Neben der Unsterblichkeitshoffnung der Aufklärung hielt sich der christliche Glaube an das ewige Leben aufrecht. Aber er nahm unter dem Einfluß der Zeitideen neue Formen an. Am eindrucksvollsten vertrat ihn Lavater in derjenigen Schrift, durch die er zum erstenmal in die Literatur eingriff. Es waren die „Aussichten in die Ewigkeit" in Briefen an den großbritannischen Leibarzt Johann Georg Zimmermann in Hannover 1768—1773. Die Schrift machte großen Eindruck und ist deshalb nicht nur für ihren Verfasser, sondern für den Unsterblichkeitsglauben seiner Zeit charakteristisch. Von seinem Grundsatz, an zugestandene Voraussetzungen anzuknüpfen, geht er auch in den Aussichten in die Ewigkeit aus. Aber er beweist nicht aus der Vernunft, sondern aus der Natur. Seine Schlüsse sind nicht Postulate, sondern Analogien. Durch diesen Anschluß an die Natur gibt er seinen Gedanken eine Grundlage, durch welche er sie vor willkürlicher Phantasie schützen will. „Unzählige Analogien lehren uns, daß alle Veränderungen in der Welt nach gewissen, einfachen, unveränderlichen, allgemeinen Gesetzen vorgehen." Das gilt auch von dem Übergang aus der Welt ins Reich der Geister. Zwischen jetzt und einst, Zeit und Ewigkeit, Diesseits und Jenseits besteht ein fester Zusammenhang. Darum gibt es für den Menschen Aussichten in die Ewigkeit. Der künftige innere und

auch der äußere Stand des Menschen stellt sich dar als das natürliche Ergebnis aller seiner Handlungen. Kraft eines Naturzuges begibt sich die Seele nach einem ihr innewohnenden Gesetz an den Ort, der ihr gebührt und in die Gesellschaft, zu der sie gehört. Die Verwandtschaft mit den Ideen Swedenborgs ist deutlich, obwohl Lavater dessen Lehre verwirft. Er schließt sich vielmehr an Leibniz und an Bonnet an, wenn er sagt: „Das alles sind natürliche, unmittelbar aus dem Wesen aller Dinge und dem Zusammenhange aller physischen, pneumatischen und moralischen Kräfte nach den einfachsten Gesetzen entspringende Folgen." Das war gar nicht naturalistisch gemeint. Freilich war diese Beugung unter die Natur der Zug in Lavaters Frömmigkeit, für den Goethe Verständnis hatte. Aber Lavater denkt dabei doch an ein Gericht Gottes, es richtet sich „nach Determinationen, welche die natürlichen, unmittelbaren, moralisch notwendigen Folgen allgemeiner Gesetze sind." Auch für die wunderbarste Vollkommenheit des ewigen Lebens, die die blühende Phantasie des Dichters sich erdenkt, liegt die Wurzel im irdischen Leben im Glauben. Aus ihm entstehen sie mit Naturnotwendigkeit.

In diesen Analogien aus der Natur besteht für Lavater so gut wie später für Fechner die Grundlage, welche die Erfahrung für das ewige Leben bietet. Aber sachlich wurzeln alle seine Ideen trotz der vielfachen Berührungen mit Leibniz und Bonnet durchaus in der Bibel und nicht in der zeitgenössischen Philosophie.

Metaphysische Vernunftbeweise für die Unsterblichkeit der Seele gibt es für Lavater ebensowenig wie für Kant. Bewiesen kann das ewige Leben nur werden aus der Offenbarung, und das heißt für Lavater aus der Bibel. Dabei aber legt er großen Wert auf die Übereinstimmung der Bibel mit der Vernunft. Er spricht als Zeitgenosse der Aufklärung und als Verehrer von Leibniz. Die Vernunft kann auch die Unsterblichkeit nur vermuten und nicht beweisen, aber sie kann die Offenbarung begreifen. Was den Inhalt der Zukunftshoffnung anbetrifft, so spricht Lavater nicht von Unsterblichkeit, sondern von ewigem Leben und Auferstehung, von einem Auferstehungsleibe mit Sinnen und sinnlicher Wahrnehmung. Im Unterschied von Mendelssohns Spiritualismus ist hier alles Sinnlichkeit, gesteigerte, feinere, schärfere, vermehrte Sinne, aber Sinne, deren Wahrnehmung weit hinausgeht über das, was dem irdischen Menschen zugänglich ist. Weil er an einen Leib denkt, so spricht er auch von einem Ort, einer Zentralsonne im Mittelpunkt des Weltalls, als der Stätte des

ewigen Lebens. Christlich ist das Zukunftsbild auch insofern, als für seinen Inhalt die Regel gilt: Sein, Werden und Wirken wie Christus. Indem Lavater diese Hoffnung betont, verrät er eine gewisse Verwandtschaft mit der Mystik. Christus ist das Urbild der Menschheit und stellt ihr Ziel dar. Ihm gleich zu werden, ist die Bestimmung des Menschen. Nach seinem Vorbilde beschreibt Lavater auch den Inhalt des ewigen Lebens. Auch er spricht zuerst wie die Orthodoxen und die Aufklärer von der Vollendung der Erkenntnis und vom Schauen Gottes. Aber er bleibt auch hierbei Realist. Er denkt nicht an das innere Schauen der Mystiker, sondern an die sinnliche Wahrnehmung der Herrlichkeit Gottes. Obgleich diese Aussicht an erster Stelle breit ausgeführt wird, ist doch das Eigentümliche an Lavaters Aussichten in die Ewigkeit die Aussicht auf ein Wirken frei von den Schranken der irdischen Ohnmacht in der Kraft und nach dem Willen Gottes. Die Erlösung besteht in der Befreiung von den äußeren und inneren Hemmnissen des Guttuns. Der Mensch wird können, was er will. Er selbst wird ein vollkommenes Organ Gottes und sein Leib ein vollkommenes Organ des Geistes sein. Tätigkeit ist der Inhalt des ewigen Lebens nach dem Vorbilde Christi, vollkommene Herrschaft über die Natur, Anteil an Gottes Allmacht. In dieser Hoffnung kommt der tiefste Kern der Frömmigkeit Lavaters zum Vorschein. Seine Aussichten in die Ewigkeit sind deswegen keine planlosen Phantasien. In der scheinbar phantastischen Poesie, die die Formen des ewigen Wirkens ausmalt, liegt Sinn und Ernst. In diesem Wirken liegt die Vollkommenheit des Menschen. Denn dieses Ziel ist für ihn erreichbar, und es besteht nicht nur in innerer Tugend, sondern in äußerer Wirkungsmacht. Deswegen denkt Lavater nicht nur an persönliche Unsterblichkeit, sondern an ein Reich Gottes, an eine Gemeinschaft des ewigen Wirkens, in der jeder Einzelne ein notwendiges Glied ist mit einem individuellen Beruf, in dem die persönlichen, im Irdischen ausgebildeten Gaben zur Geltung und zur Wirksamkeit kommen. Charakteristisch nicht nur für ihn, sondern auch für seine Zeit ist das Schwelgen in der Hoffnung auf eine ewige Freundschaft und Gemeinschaft. Er spricht nicht wie die Aufklärer vom Wiedersehen, aber von dem Menschengenuß, in dem die höchste Seligkeit liegt; das geistige Genießen der Menschen, der Freunde und der schönen Seelen war ja die höchste Lust dieser Zeit, und Lavater war ein Virtuos dieser Art von Freundschaft mehr noch als Schleiermacher.

Zu den Schranken, welche die Wirksamkeit und die Gemeinschaft hemmen, gehören Raum und Zeit. Sie sind in der Ewigkeit aufgehoben. Für Lavater ist die Zeit nichts Wirkliches, sondern eine relative Größe. In der unendlichen Teilbarkeit des Augenblickes zeigt sich seine innerliche Unendlichkeit, und darin offenbart sich die unerschöpfliche Tiefe und Fülle der Ewigkeit. Lavater benutzt die Ideen des unendlich Großen und unendlich Kleinen von Leibniz, um von der Zeit aus die Ewigkeit verständlich zu machen. Einerseits wird eine unendliche Zeitreihe durch die göttliche intuitive Erkenntnis in die Anschauung eines Augenblicks zusammengefaßt, andrerseits ist jeder Moment innerlich unendlich; wie Goethe sagen konnte: der Augenblick ist Ewigkeit, zitiert auch Lavater das Wort: ein einzig Jetzt in dir ist Ewigkeit.

Der Erfolg der Schrift Lavaters, die Zustimmung und der Widerspruch, den er fand, erklärt sich nicht nur aus den Gedanken, die sein persönliches Eigentum, aus seiner dichterischen Phantasie entstanden waren. Aber auch nicht aus dem Anschluß an die Zeitphilosophie, an Leibniz und Bonnet, sondern aus dem Grundgedanken, den er mit seiner ganzen Zeit teilte und in die Worte faßte: „Das gegenwärtige Leben ist ein Stand der Erziehung und Vorbereitung auf das zukünftige, ... es ist eine Lehrzeit für die Ewigkeit." Das war in der Tat die Grundanschauung seiner Zeitgenossen. So sagte Matthias Claudius:

Hier ist Vorplatz nur, spät oder frühe
Gehn wir alle weiter ein.
Und es lohnt sich wahrlich nicht der Mühe,
Lange hier zu sein.

Und nach einem Leben voll leidenschaftlichen politischen Kampfes um die Zukunft Preußens bestimmte Ludwig von der Marwitz in seinem Testament: „Der Prediger soll mich nicht loben wegen dessen, was ich auf Erden getan, sondern soll zeigen, wie das irdische Leben nur eine Vorbereitung ist zu dem ewigen." Und so sprachen sie nicht nur, so führten sie ihr Leben mit Bewußtsein. Die Weltanschauung war streng teleologisch. Aber als der Zweck des Menschen galt nicht sein Werk, nicht die Leistung, die er in der Welt zurückließ, etwa sein Beitrag zur Kultur oder seine Leistung im Staat, oder sein literarisches Lebenswerk, sondern der Zweck, der höchste Wert lag dieser Generation im Geiste, und zwar nicht im allgemeinen Geiste, sondern in der Persönlichkeit, im Individuum. Das irdische

Leben hatte nur den Sinn und Wert, das Individuum auszubilden. Gerade dadurch bekam es eine große Bedeutung, aber freilich wies es damit über sich selbst hinaus in eine Welt, in der die vollendete Persönlichkeit erst zur Wirkung und Geltung kommt. Dieser unbedingte Wert der Persönlichkeit ist also der Grund, warum das Zeitalter des Idealismus den Glauben an das ewige Leben so festhielt. Denn für die Idealisten steigerte sich die Bedeutung der Persönlichkeit. Aber derselbe Gedanke, daß dieses Leben nur der Vorplatz der Ewigkeit sei, war es auch, der den Widerspruch gegen die Lehre von der Unsterblichkeit herausforderte.

Für die Idealisten stand dieser Glaube noch fest. Auch Fichte hat an der Unsterblichkeit niemals gezweifelt. In seiner Erstlingsschrift kritisiert er diesen Glauben in der christlichen Form der Auferstehungshoffnung. Er findet aus moralischen Gründen nichts gegen ihn einzuwenden, lehnt ihn in dieser Form aber doch ab. Noch ist er als echter Aufklärer ganz Spiritualist. Unsterblich ist die Seele als reiner Geist. Noch in den Jahren vor dem Atheismusstreit hat er die Ideen von Gott und der Unsterblichkeit in besonderen Vorlesungen besprochen. Mendelssohns Beweis lehnte er ebenso ab wie Kant: die Seele ist kein Ding, keine Substanz. Wenn wir uns nicht denken können, daß sie in der Zeit vergeht, so erklärt das Fichte als echter Kantianer daraus, daß die Zeit ein Erzeugnis des Ich, eine Form seiner Anschauung ist. Daher kann es sich keine Zeit denken, ohne sich selbst mit zu denken. „Aber das reine Ich ist gar nicht in der Zeit. Es ist die reine Ewigkeit." Alle sinnlichen Unsterblichkeitshoffnungen, die eine einfache Fortsetzung des irdischen Lebens erwarten, lehnt Fichte mit Kant ab. Er kennt wie sein Meister nur ein moralisches Motiv, das Verlangen nach Heiligung. Der Mensch, meint er, will nicht um seiner selbst willen fortdauern. Es ist ihm nicht darum zu tun, die Frucht seiner Arbeit zu sehen. Er wünscht seine Fortdauer nur, wie sich Fichte höchst charakteristisch ausdrückt, um sich selbst zu bearbeiten. Daß diese Hoffnung religiös ist, daß sie auf dem Glauben an Gott beruht, ist ihm vollkommen klar. Er hofft, „daß ihn Gott werde fortdauern lassen." „Über die Möglichkeit der unendlichen Fortdauer kann gar kein Zweifel entstehen. Wir können zwar nicht einsehen, wie das geschieht, aber wir können auch keinen Widerspruch darin finden. Die Möglichkeit liegt jedoch in dem, der über alle Natur erhaben ist, in der Natur soll sie gar nicht liegen." Die Hoffnung ist also bei Fichte wie bei

Mendelssohn durchaus religiös. Er geht dabei aber über Kant und die Aufklärung hinaus und schließt sich an christliche Gedanken an, indem er fortfährt: „In einem Körper bleiben wir immer, so gewiß wir endliche Wesen sind." Und er berührt sich mit Lavater, wenn er schließt, daß unser nächster künftiger Wohnplatz vermutlich die Sonne sein werde. Später hat Fichte den Unsterblichkeitsglauben immer kraftvoller vertreten. Er war für ihn kein Rest christlicher Überzeugung, den er mitnahm. Er ruhte auf dem stolzen Bewußtsein des Idealismus von der Macht, dem Wert und der Ewigkeit des Ich. Eine über die bisherigen Gedanken hinausgreifende Begründung gab er der Unsterblichkeitshoffnung in der Schrift über die Bestimmung des Menschen. Wir lernen in diesem Leben die Folgen unserer Taten nicht kennen: Wenn wir das Gute tun, so leben wir im Glauben. Aber in einem künftigen Leben wird der Ertrag des irdischen Lebens die Grundlage sein, auf der wir weiterbauen. Der Inhalt des Lebens ist also nicht ein an sich gleichgültiger Übungsstoff, sondern ein Ergebnis, von dem wir in einem künftigen Leben ausgehen werden, eine gesteigerte Fortsetzung der irdischen Tätigkeit. So sagt er mit Lavater. Und er erwartet wie dieser einen stufenweisen Aufstieg in immer höhere Sphären einer sich immer mehr steigernden Tätigkeit. Schon diese Erwartung näherte sich den theosophischen Ideen über das Geisterreich. Eine ausgesprochen mystische Färbung bekam Fichtes Erwartung nach dem Atheismusstreit. Den Hintergrund dieses Zukunftsbildes gab der Ewigkeitsbegriff der Kantischen Freiheitslehre ab. Fichte glaubte sich an das Johannesevangelium anzuschließen. Das ewige Leben ist gegenwärtig, und darin liegt die Gewähr für die Zukunft. In den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters verwahrte sich Fichte ausdrücklich dagegen, daß sein Idealismus die Hoffnung auf die individuelle Fortdauer ausschließe. Er gebe vielmehr den einzig haltbaren Beweis für sie her. „Daß ich es kurz zusammenfasse und entschieden ausdrücke: die Personen dauern in alle Ewigkeit fort, wie sie hier existieren als notwendige Erscheinung der irdischen Ansicht." Die Befürchtungen vom Untergang im Tode und die Versuche, einen künstlichen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zu finden, liegen deswegen nach seiner Versicherung tief unter dem idealistischen Philosophen. Denn er hat und besitzt ja das ewige Leben in aller seiner Seligkeit, unmittelbar und ganz. Und was er gegenwärtig hat und fühlt, braucht er sich nicht erst anzu-

vernünfteln.[1]) Damit war Fichte bei der Mystik angekommen. Von da aus sieht er in der Anweisung zum ewigen Leben verächtlich herunter auf „diejenigen unserer Zeitgenossen, welche bei halber Philosophie und ganzer Verworrenheit sich für aufgeklärt halten, wenn sie die Fortdauer der hier wirklichen Individuen in höheren Sphären leugnen." Kein wirklich gewordenes Individuum kann jemals untergehen. Aber auch gegen die positive Unsterblichkeitshoffnung der Aufklärung grenzt er seinen Glauben an das ewige Leben ab. Denn die Aufklärer suchen doch immer nur jenseits des Grabes einen Ersatz für die Enttäuschung des irdischen Lebens. Aber nur wer hier schon das ewige Leben gefunden hat, der findet es auch jenseits des Grabes. Wer hier nicht selig wird, der wird es nie, auch nicht in der unendlichen Reihe aller künftigen Leben. „Und so irret denn der arme Abkömmling der Ewigkeit, verstoßen aus seiner väterlichen Wohnung, immer umgeben von seinem himmlischen Erbteil, nach welchem seine schüchterne Hand nur zu greifen bloß sich fürchtet, unstet und flüchtig in der Wüste umher, allenthalben nur bemüht, sich anzubauen, zum Glück durch den baldigen Einsturz jeder seiner Hütten erinnert, daß er nirgends Ruhe finden wird, als in seines Vaters Hause." Das war die zuversichtliche Sprache des vollendeten Idealismus.

Unsicher wurde die Unsterblichkeitshoffnung, sobald der Spinozismus im deutschen Geistesleben zu wirken begann. Freilich Lessing wollte wie Herder mit seiner Zustimmung zu Spinoza die Unsterblichkeitshoffnung noch vereinigen. Aber der Ton fiel nicht mehr auf das künftige Leben. „Warum kann man ein künftiges Leben nicht ebensogut abwarten als einen künftigen Tag?" Diese Stimmung verbreitete sich im Kampf gegen die Religion der Aufklärung.

Auch Goethe teilte sie. Der Gedanke, das irdische Leben nur als ein in sich wertloses Mittel zu einem außerhalb seiner selbst liegenden Zwecke, oder als Vorbereitung für ein rein jenseitiges Ziel anzusehen, war ihm äußerst unsympathisch. Je gelegentlicher und unwillkürlicher diese Urteile auftreten, desto deutlicher verraten sie eine feste, bestimmte Lebensanschauung. „Diese Welt ist mehr als ein Wartezimmer des künftigen Zustandes." „Wir wollen einander

[1]) 7, 235.

nicht aufs ewige Leben vertrösten, hier noch müssen wir glücklich sein." Er ist entschlossen, „alle Prätensionen in den Kreis des Lebens einzuschließen." Es wäre völlig verfehlt, den Grund dieser Stimmung in einer skeptischen Richtung zu suchen. Der Grund liegt in der Art, wie er sein eigenes Leben beurteilte. „Ein tüchtiger Mensch, der schon hier etwas Ordentliches zu sein gedenkt, läßt die künftige Welt auf sich beruhen und ist tätig und nützlich in dieser. Ferner sind Unsterblichkeitsgedanken für solche, die in Hinsicht auf Glück hier nicht zum besten weggekommen sind." Diese Worte stehen in einem Zusammenhange, in dem Goethe ausführt, daß „alle diejenigen auch für dieses Leben tot sind, die kein anderes hoffen". Gerade deswegen lassen sich deutlich die Motive dieser Stimmung erkennen. Es ist dieselbe Stimmung, die auch Lessing ausdrückt. Denn dieselbe Haltung, wie dem Jenseits gegenüber, nimmt Goethe in bezug auf die Zukunft ein. Nicht nur der Gedanke, das gegenwärtige Leben als eine in sich wertlose Vorbereitung für ein künftiges anzusehen, sondern schon eine Lebensführung, die jeden Moment immer nur als Mittel zu einem in der Zukunft liegenden Zwecke verbraucht, die sich immer nur vorbereitet, zu leben und niemals wirklich lebt, widersprach seinem Lebensgefühl. Dagegen sagt er:

Liegt dir gestern klar und offen,
Wirkst du heute kräftig frei,
Kannst auch auf ein Morgen hoffen,
Das nicht minder glücklich sei.

Kein Wesen ist nur als Mittel zu einem außer ihm gelegenen Zwecke da, jedes Wesen existiert um seiner selbst willen, es lebt, um zu leben. „Der Zweck des Lebens ist das Leben selbst." So ist auch kein Moment nur als Vorbereitung für den folgenden da, sondern jeder für sich selbst. „Daß wir von Lebenskraft erfüllt in holder Gegenwart der Zukunft hoffen." Das Leben ist da, um gelebt zu werden. Wer im gegenwärtigen Momente ruht, erfährt das Leben als ein ewiges. Diesen Gedanken, daß das Leben, wenn es sich nicht im Jagen nach einem vorwärtsliegenden Zwecke verzehrt, sondern in sich ruht, ein in sich ewiges sei, hat Goethe oft ausgesprochen. So in den Worten an die Natur:

Wirst alle deine Kräfte mir
In meinem Sinn erheitern.
Und dieses enge Dasein hier
Zur Ewigkeit erweitern.

Oder in den Versen:

Dann ist Vergangenheit beständig,
Das Künftige voraus lebendig,
Der Augenblick ist Ewigkeit.

Oder in den Worten an die Natur: „Alles ist immer da in ihr. Vergangenheit und Zukunft kennt sie nicht. Gegenwart ist ihr Ewigkeit."

Solche Worte gestatten einen Einblick in die Motive seiner Stimmung. Daß sie keineswegs skeptischer Art waren, zeigt z. B. auch eine Rezension der Aussichten in die Ewigkeit von Lavater. Sie spricht in höchst charakteristischer Weise die Stimmung Goethes und seiner Generation den Aussichten Lavaters gegenüber aus. Sie waren ihm zu logisch-metaphysisch und gelehrt. „Er eröffnet nur Aussichten für Denkende und Gelehrte." „Die Erkenntnis tritt vorne an und die ewige Wißbegierde." „Viel Wärme, auch Güte des Herzens, doch zu wenig, um unsere Seele mit Himmel zu füllen." Von seinem schwärmerischen Lebensgefühl aus erschienen ihm die Aussichten in die Ewigkeit kalt, blaß und matt. Er sprach die überschwengliche Sprache einer übermütigen Lebenskraft, welche sich von dem Geist der Natur inspiriert fühlte. Der kühle Ton der Zweifelsucht war das nicht. Mit Goethes Resignation auf die Sinne hing unmittelbar auch eine Zufriedenheit mit der gegenwärtigen Welt, und mit seinem begeisterten Naturgefühl eine Abneigung gegen alle Ausblicke in die Ewigkeit zusammen. In dieser Stimmung bestärkte ihn Spinoza.

Er ist darüber hinausgekommen. Der Verlauf der Geschichte ging auch an ihm nicht spurlos vorüber. In seiner Jugend aber durchkreuzte der Einfluß Spinozas die Tradition des Idealismus.

Von großer Bedeutung war es, daß der führende Theologe der Zeit, Schleiermacher, auch in der Behandlung der Unsterblichkeitshoffnung unter dem Einfluß Spinozas stand. Schon in seiner Jugend hatten ihn Einflüsse berührt, die die Unsterblichkeitshoffnung erschütterten. Für seinen Freund Gustav von Brinckmann war sie ein Traum. Damals (22. Juli 1789) antwortete Schleiermacher noch: „Diese Hoffnung so vieler Tausender sollte ein Traum sein? Ich gestehe, daß auch ich daran hänge, aber mit vieler Nüchternheit." Ganz im Sinne der Aufklärung begründete er seinen Glauben mit dem Streben nach Vollkommenheit, der Fortsetzung und Abschluß verlangt. Aber in den Jahren der Gärung, in die seine Entwicklung

ihn hineintrieb, wurde mit der ganzen Weltanschauung der Aufklärung auch der Unsterblichkeitsglaube in ihm erschüttert. In den Reden über die Religion unterzieht er sie einer scharfen Kritik. Er findet in ihr nur einen Versuch, das irdische Leben ins Jenseits hinein zu verlängern. Sie „wollen nicht einmal die einzige Gelegenheit ergreifen, die ihnen der Tod darbietet, um über die Menschheit hinauszukommen." Deutlich zielt er auf Lavaters Aussichten in die Ewigkeit mit dem Spott: „Sie streben höchstens nach weiteren Augen und besseren Gliedmaßen." Er macht der Unsterblichkeitshoffnung seiner Zeitgenossen denselben Vorwurf wie alle Denker, die unter dem Einfluß Spinozas standen: „Sie verlieren die wahre Unsterblichkeit, die sie haben könnten, und das irdische Leben dazu. Sie leben nicht in der Gegenwart." Dagegen zitiert er Christi Wort mit dem höchst bezeichnenden Ausdruck: „Aber das Universum spricht zu ihnen, wie geschrieben steht: Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es erhalten, und wer es erhalten will, der wird es verlieren." Er deutet das mit durchsichtiger Anspielung auf Spinoza: Strebt danach, schon hier eure Individualität zu vernichten und im Einen und Allen zu leben. Er betonte wie Fichte das gegenwärtige ewige Leben. Aber er antwortete keineswegs mit derselben Klarheit wie Fichte auf die Frage, ob dieses ewige Leben denn die Unsterblichkeit in sich schließe. Mit dem Verschwimmen im Universum verschwammen auch die klaren Grenzen der Gedanken. Er betonte nur die Selbstvernichtung, die im Zusammenfließen mit dem Universum liegt. Es lag ihm zunächst daran, eine falsche Unsterblichkeitshoffnung zu vernichten, und er vertröstete seine Leser mit dem Hinweis: „Wenn eine größere und heiligere Sehnsucht in euch entstanden ist, dann wollen wir weiterreden über die Hoffnungen, die uns der Tod gibt." Und sein letztes Wort lautete: „Mitten in der Endlichkeit eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig zu sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion." Das entsprach ganz Goethes Wort: Der Augenblick ist Ewigkeit.

Der Entwicklung Schleiermachers ist die von Schelling verwandt. Zunächst trat die Unsterblichkeitshoffnung auch bei Schelling zurück. Für die Naturphilosophie hatte sie keine Bedeutung. Denn zu der ganzen Beurteilung der Natur, die in der Unsterblichkeitshoffnung der Aufklärung lag, stand die Naturphilosophie in schroffstem Gegensatz. Für sie war die Natur die Offenbarung des Geistes und der Leib ein göttliches Symbol. Als sich Schelling 1804 der Religions-

philosophie zuwandte, bekamen seine Aussagen über die Unsterblichkeit eine ähnliche Färbung wie Schleiermachers Worte in den Reden. Er vermied es, von Unsterblichkeit zu sprechen, d. h. von individueller Fortdauer. Aber indem er sich anheischig machte, die Unsterblichkeitshoffnung zu überbieten, ging er sofort viel tiefer als Schleiermacher auf die theosophischen Formeln der Mystik ein. Es dachte sich die Unsterblichkeit als Wiederverkörperung, als eine fortschreitende Läuterung bis zur völligen Befreiung vom Stoff.

Typisch für die Unsterblichkeitshoffnung des Idealismus ist die Entwicklung Wilhelms von Humboldt. So gut wie Fichte und Goethe hat er diese Hoffnung aus der Aufklärung mitgebracht und niemals ganz verloren. Aber sie war nicht in demselben Maße religiös, wie die Erwartung Mendelssohns und Fichtes. Sie entsprang aus dem gehobenen Selbstgefühl, aus dem stolzen Persönlichkeitsbewußtsein des Idealisten. Zu wertvoll erschien die durchgebildete vollkommene Persönlichkeit, deren Ausbildung der ganze Lebensgang diente, als daß sie im Tode vernichtet werden könnte. Ein aristokratischer Zug tritt in dieser Hoffnung stolz hervor. Er glaubt eigentlich nur an die Unsterblichkeit der schönen Seelen und bekennt diesen Glauben auch in Zeiten, in denen er von sich gesteht: ich bin nie religiös gewesen. Die ganze Kraft und die ganze Schwäche der Unsterblichkeitshoffnung des Idealismus spricht sich in den Worten aus, die er noch 1830 an Karoline von Wolzogen schrieb: „Es gibt eine geistige Individualität, zu der aber nicht jeder gelangt, und diese eigentümliche Geistesgestaltung ist einzig und unvergänglich. Was sich nicht so zu gestalten vermag, das mag wohl in das allgemeine natürliche Leben zurückkehren." Es ist begreiflich, daß eine solche Unsterblichkeitshoffnung schweren Zweifeln ausgesetzt war. Als sein Sohn Wilhelm gestorben war, tröstete er seine Frau mit schwankenden und undeutlichen Worten: „Ist gleich alles jenseit des Grabes dunkel und ungewiß, so ist die Kraft der Liebe doch unzerreißbar stark, und was man sich einmal angeeignet hat, kehrt doch durch alle Irrwege der Wesenumgestaltung zurück." Und am Jahrestage des Todes schrieb er: „Wo ist er?" „Das fragt sich ein jeder, der das Geliebteste verloren, weh! und es kommt keine Antwort."

Diese Klage war nicht Humboldts letztes Wort, aber das letzte Wort des deutschen Idealismus. Denn Hegel, der den Idealismus vollendet hat, gab in der Tat auf die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele keine Antwort. Er schwieg. Schon während seines Lebens

wurde ihm der Vorwurf gemacht, es fehle in seiner Philosophie die Lehre von Tod und Unsterblichkeit. Hegel antwortete seinem Gegner mit Entrüstung, aber die ihm gestellte Frage ließ er unbeantwortet. Und so konnte es nach seinem Tode zum Gegenstand des Streites werden, ob er die Unsterblichkeitshoffnung geteilt habe oder nicht. Auch in dieser Frage siegte der radikale Flügel seiner Schule über den konservativen. Es ließ sich kein Wort beibringen, in dem Hegel sich unzweideutig zur Unsterblichkeitshoffnung bekannt hatte. Mit geheimnisvollem Schweigen verhüllten die Propheten dieser Geheimreligion ein esoterisches Nichtwissen als höhere Weisheit vor der Masse.

„Weh, es kommt keine Antwort," konnte das deutsche Volk mit Wilhelm von Humboldt klagen. Am Schluß der Weltanschauung des Idealismus stand ein Fragezeichen. Das hochgemute Selbstbewußtsein des Geistes, der die Ewigkeit in sich zu tragen glaubte, wurde unsicher und kleinmütig und verstummte in einer unheimlichen Stille. Kein Wunder: der Grund, auf dem der stolze Bau sich erhob, war schwankend geworden. Mit dem Gottesglauben verklang auch die Unsterblichkeitshoffnung. Nachdem die Sonne untergegangen war, verblaßte schließlich auch das Abendrot.

In diesem trüben und unsicheren Schweigen versiegte indessen diese Debatte nicht ganz. W. v. Humboldt kam über die Unsicherheit der Aufklärung hinaus, ja man kann sagen, daß in seinem Alter die Hoffnung auf das ewige Leben seine eigentliche Religion war. Er konnte fast wörtlich wie Lavater sagen: „Die Erde ist ein Prüfungs- und Bildungsort, eine Stufe zu Höherem und Besserem. Man muß hier die Kraft gewinnen, das Überirdische zu fassen." Und er bekannte in vollendetem Gegensatze zu der Stimmung, die noch den jungen Goethe beherrschte: „In diesem Verstande lebt man in dieser Welt für eine andere; denn das Irdische wird bloß zur Hülle des göttlichen Gedankens, er allein ist sein eigentlicher und nicht tief in ihr verborgen liegender, sondern hell und sichtbar aus ihm hervorstrahlender Sinn." In diesem Wort ist mit besonderer Klarheit die Hoffnung auf ein ewiges Leben in der idealistischen Weltanschauung begründet. Diese Stimmung vertiefte sich seit dem Tode seiner Frau. Es hat etwas Ergreifendes, zu sehen, wie zwei

Männer, die in großer Zeit und Wirksamkeit vorübergehend miteinander verbunden, aber innerlich durch ihre Weltanschauung und Lebensführung voneinander geschieden waren, sich bei dem Tode der Frau von Humboldt in dem Glauben an das ewige Leben begegneten — ein Band, das die Christen mit den Idealisten verband. Stein schrieb: „Zu trösten vermag nur ... der ruhige Hinblick auf die Heimat, für die wir bestimmt sind und zu der uns Leiden und Schmerz immer mehr vorbereiten, indem sie die Bande, die uns an das Irdische fesseln, allmählich lösen" (4. April 1829). Und Humboldt schrieb an Karoline von Wolzogen: „So stirbt (der Mensch) furchtlos und versöhnt, ohne Erdensehnsucht, da ihm die Erde nur Stoff zu einer Bearbeitung darbot, mit ehrfurchtsvoller Scheu, aber auch mit wißbegieriger Spannung auf die Zukunft gerichtet. Mit allem Lieben, was ihm vorangegangen ist, teilt er nun, was das seligste und einzig gewisse Gefühl in dem Augenblick ist, wo alles Dunkel und Rätsel ist, ein gleiches Los. „Sie, die er entbehren mußte, deckt die Erde, ihn wird sie decken; sie kann die Erde nicht gefangen halten, auch ihn wird sie nicht fesseln" (18. Juli 1829). Schon Schleiermachers Tod hat tiefen Eindruck auf ihn gemacht. Eins der letzten Worte Schleiermachers: „Ich muß die tiefsten spekulativen Gedanken denken, und sie sind mir völlig eins mit dem innigsten religiösen Empfinden," fand bei Humboldt, der Schleiermacher nicht nahe gestanden hatte, einen Widerhall. Klangen doch in diesem Worte Idealismus und Erweckungsbewegung zusammen. „In dieser schönen, harmonischen Seelenstimmung ist er auch gestorben," schrieb Humboldt an Charlotte Diede. In der in seinen letzten Jahren immer wieder ausgesprochenen Hoffnung ging Humboldt selbst in den Tod. Noch in seinen letzten Äußerungen hört man das Ringen, in dem er seine Hoffnung gewonnen hat und zu behaupten sucht. Es ist nicht der Ton einer festen Gewißheit, nicht der Bekenntnisklang der alten Zeit. Es ist der Laut des überwundenen Zweifels, es ist die Form, in der in seiner Jugend die Unsterblichkeitshoffnung lebendig war, die Sehnsucht nach dem Wiedersehen und nach der vollendeten Erkenntnis: „Ich glaube nicht, daß alles mit diesem Leben vorbei sei." Noch der Sterbende wehrte sich gegen den Naturalismus seines Bruders: „Alexander glaubt, daß wir selbst nach dem Tode nicht mehr von der ewigen Weltordnung erfahren werden; ich aber glaube, daß der Geist doch das Höchste ist und nicht untergehen kann."

In der Wendung, die Humboldts Glaube nahm, verrät sich schon der Einfluß der religiösen Erhebung nach den Befreiungskriegen, die auf ihn nicht ohne Eindruck blieb.

Auch Schelling fand sich zum Unsterblichkeitsglauben zurück. Diese Hoffnung wirkte auf seine Weltanschauung tief ein. Er konnte sie nicht durchführen, ohne daß die Folgerichtigkeit seines Denkens ihn zu einer Theorie der Geisterwelt trieb. Er folgte damit einem Zuge, der sich von der Aufklärung her durch den Idealismus hindurchzog. Wo die Unsterblichkeitshoffnung festgehalten wurde, trieb sie zu einer Lehre von der Welt der Geister. Schon Fichte hatte vor dieser „Schwärmerei" der Naturphilosophie gewarnt: „Man lasse sich nicht dadurch irre machen, daß sie so oft uns in die Geheimnisse der Geisterwelt einzuführen versprachen. . . . Immer geschah dies, um diese Kenntnis zur Hervorbringung von Wirkungen in der Natur zu gebrauchen."[1]) So weit diese Ideen von der Heerstraße des Denkens abzuführen schienen, so haben sie doch dem Idealismus die Richtung auf ein Ziel gegeben, in dem er schließlich nach der einen Seite hin endigte. Deswegen sind sie historisch bedeutsam geworden. Schelling hat seine Theorie durchgeführt in einer Schrift, die in den Jahren 1816 und 17 entstanden und unter dem Titel „Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt" nach seinem Tode in der Gesamtausgabe seiner Werke erschienen ist. Die Gedankenkreise, die diese Schrift gezogen hat, haben sich bis in die Gegenwart hinein ausgedehnt. Hier ist das Sterben ein Prozeß, der die ganze Natur durchzieht, ein Erwachen aus dem Traum des Lebens. Der Keim des Ewigen im Menschen ist der dunkle Kern des Unbewußten, den Schelling im Anschluß an die Mystiker den Grund nennt. Er stammt aus der Natur, deren Kinder wir sind, und mit ihr zusammen aus der „Natur in Gott". Der Zustand nach dem Tode ist eine stufenweis aufsteigende Läuterung im ausdrücklichen Anschluß an die katholische Lehre vom Fegefeuer.

Die Geisterwelt, in der die Seele erwacht, ist nicht getrennt von der irdischen Natur. Den monistischen Grundzug der Naturphilosophie hält Schelling fest. Die irdische Natur ist nur die uns zugewandte Rückseite des Geisterreiches. Die vollkommene Durchdringung beider gilt für Schelling jetzt erst als das Ziel der Weltentwicklung. Ein Schicksal und eine Hoffnung verbindet uns mit der Mutter Erde,

[1]) 7, 121.

und ganz ähnlich wie später Nietzsche sagen konnte: „Bleibe der Erde treu," ist für Schelling die Anhänglichkeit an die Erde ein Naturzug und eine religiöse Pflicht. Der scharfe Gegensatz gegen den Spiritualismus, der den Philosophen von Jugend auf erfüllte, vollendet sich gerade in dieser Schrift. Er sieht das Unglück der Zeit darin, daß ein Teil der Menschen im Schlamm versinkt, der andere alles geistig haben will und den Boden unter sich nicht mehr finden kann. „Mir scheint, daß die Menschen vorzeiten ganz andere und viel bestimmtere Begriffe von jenem anderen Leben gehabt haben, als sie noch in diesem mit festen, markigen Knochen auf der Erde standen." Der derbe, trotzige Realismus seiner Jugend ist dem Philosophen geblieben auch in den Spekulationen über die Geisterwelt. Geistererscheinungen und Verkehr der Verstorbenen mit den Lebenden erschien ihm durchaus als möglich. Damit schloß er sich den theosophischen Spekulationen an, die seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts weite Kreise der Gebildeten ergriffen hatten. In diesem Zusammenhange nennt er mehrere Male den Namen Swedenborgs und verrät dadurch, daß er als Jünger der Goetheschen Naturphilosophie auch unter Swedenborgs Einfluß geraten war.

Damit kommt ein Einfluß zum Vorschein, der im deutschen Geistesleben verborgen lag und tief ging. Man könnte vielleicht meinen, daß Männer wie Hamann sich an Swedenborg angeschlossen hätten. Aber der bewies seinen Realismus, indem er Swedenborg ebenso verwarf, wie er St. Martin verurteilt hatte. Er spottete über Kant, der sich „damals alle die Werke seiner Schwärmerei verschrieb". In der Tat war Kants Interesse an Swedenborg auffallend und keineswegs nur kritisch. Das lebhafte und gespannte Interesse, mit welchem er den Erlebnissen und der Schriftstellerei Swedenborgs folgte, zeigt, daß er auch in dieser Beziehung im Unterschiede von Hamann und selbst von Lavater ganz auf dem Standpunkte der Aufklärung stand. Der christliche Glaube an das ewige Leben war unsicher geworden. Aber die Sehnsucht danach, daneben freilich auch das Grauen davor war um so stärker. So bekamen Geistererscheinungen eine unvergleichliche Bedeutung, weil sie scheinbar einen Erfahrungsbeweis für das Leben nach dem Tode lieferten. Kant gestand das auch in seiner Schrift über Swedenborg aus dem Jahre 1766 „Träume eines Geistersehers" offen ein. Die Leichtgläubigkeit den Geistererzählungen gegenüber mit all den dazugehörigen Täuschungen ist „aus der schmeichelhaften Hoffnung entsprungen, daß man noch auf irgend eine

Art nach dem Tode übrig sei". Sein Urteil über Swedenborgs „himmlische Geheimnisse" ist freilich möglichst scharf. Indessen, durch diesen Spott darf man sich über das eigentümliche Interesse Kants an Swedenborg nicht täuschen lassen. Es ist um so auffallender, als er sich um Swedenborgs Naturphilosophie, den eigentlich wissenschaftlichen Teil seines Lebenswerks, gar nicht kümmert, sondern nur um Swedenborg als Geisterseher und um die Weltanschauung, die diesem Geisterverkehr zugrunde liegt. Er urteilt darüber mit der ihm eigentümlichen kritischen Zurückhaltung, die eine Leugnung ebensosehr vermeidet wie eine Anerkennung. Er versichert, daß er sich „nicht unterstehe, so gänzlich alle Wahrheit an den mancherlei Geistererzählungen abzuleugnen, doch mit dem gewöhnlichen, obgleich wunderlichen Vorbehalt, eine jede einzelne derselben in Zweifel zu ziehen, allen zusammen genommen aber einigen Glauben beizumessen." Bei dieser kritischen Haltung ist es um so auffallender, daß Kant in seiner Schrift nicht bei einer Kritik bleibt, sondern, wenn er auch nur hypothetisch und in gelegentlich humoristischer Form, eine Weltanschauung entwickelt, aus welcher sich die Geistererscheinungen erklären würden. Seine Schrift läßt sich keineswegs nur aus der Absicht erklären, vor der Schwärmerei des Geisterssehers zu warnen. Vielmehr hat die Auseinandersetzung mit Swedenborg die idealistische Weltanschauung, die sich in ihm bildete, angebahnt. Darum hat die Schrift nicht nur eine kritische, sondern eine positive Bedeutung. Mit Swedenborg verband ihn dessen Lehre von dem Verhältnis der unsichtbaren zur sichtbaren Welt. Für die Geisterwelt ist die materielle Welt, in der wir leben, nur Erscheinung, und insofern kann man, nach Kants Urteil, Swedenborg einen Idealisten nennen. Die übersinnliche und die sinnliche Welt sind aber nicht zwei voneinander getrennte Sphären, sondern die sichtbare Welt ist nichts weiter als die Erscheinung der Geisterwelt, und die unsichtbare Welt ist die wahre Ordnung der Dinge, welche uns in der Form der sichtbaren Welt erscheint. Sofern die Menschen Geister sind, sind sie Glieder der unsichtbaren Welt. Sie stehen in einem unmittelbaren Verkehr miteinander, der nicht durch Natur, Leib und Sinne, vermittelt ist. Dieser tatsächliche Zusammenhang fällt aber nicht in das Bewußtsein des irdischen Menschen. Der Zwiespalt, der durch Kants Weltanschauung geht, kündigt sich schon hier an. Als Geist gehört der Mensch der überirdischen Geisterwelt an, als sinnlicher Mensch der Erscheinungswelt. Wird im Tode die sinnliche Anschauung auf-

gehoben, so finden wir uns in dieser geistigen Gemeinschaft, und dies ist die andere Welt, dieselbe Welt, nur anders angeschaut. Der Tod ist ein Erwachen aus dem Traum der Sinnenwelt zur Wahrnehmung der Geisterwelt. Diese ist das hinter der Welt der Erscheinung liegende wahre Wesen der Dinge. Mit dieser Anschauung war es Kant Ernst. Er hat auch noch in der Kritik der reinen Vernunft ausdrücklich die Hypothese empfohlen, daß dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung, d. i. eine sinnliche Vorstellung von dem rein geistigen Leben, und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild sei, welches unserer jetzigen Erkenntnis vorschwebt und wie ein Traum an sich keine objektive Realität habe, daß, wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden. Diese als möglich empfohlene Weltanschauung hat Kant in der Auseinandersetzung mit Swedenborg entwickelt. Nur das Hinübergreifen jener Welt in diese, die Erscheinungen, von denen Swedenborg erzählte, beurteilt Kant kritisch. Aber im übrigen hat er für Swedenborgs Ideen auch sonst Worte der Anerkennung gefunden.

Diese Weltanschauung war durchaus mystisch, wie die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche die Voraussetzung dieser Weltanschauung ist, aus der Mystik stammt und unvermeidlich zur Mystik führt. Mit Recht bemerkt Windelband: „Es ist unrichtig, in dieser Überzeugung Kants philosophische Originalität zu suchen. Die Lehre, daß die Sinnenwelt nur der schwache Abglanz einer höheren Welt sei, ist so alt als das metaphysische Denken überhaupt. Sie ist weder dem Grübelsinn der indischen noch der begrifflichen Klarheit der griechischen Philosophie fremd." Besonders hebt Windelband treffend hervor, „daß auch der zeitliche Charakter der ganzen Vorstellungswelt nicht eine ihr real zukommende Bestimmung, sondern auch nur eine menschliche Auffassungsweise sei, ist vor Kant zwar gelegentlich in mystisch-religiösen Phantasien gestreift, von der wissenschaftlichen Philosophie dagegen nur selten und auch in gewissem Sinne nur schüchtern behauptet worden." Die Lehre von der Idealität der Zeit hat also ihre Vorgeschichte in der Mystik, und der Zusammenhang eines spezifisch Kantischen Gedankens mit der Mystik ist damit bewiesen.

Dieser Zusammenhang in der Grundlage kommt nun in der Spitze des Systems wieder zum Vorschein. Diese Spitze ist die Freiheitslehre. Sie trägt einen durchaus mystischen Charakter. Kant

selbst war mit der Mystik nur durch Swedenborg bekannt geworden. Aber in dieser Weltanschauung stand Swedenborg ja nicht allein. Wenn später Gedanken Jakob Böhmes sich mit dem deutschen Idealismus verschmolzen, so ist es für den nicht verwunderlich, der neben die Träume eines Geistersehers von Kant etwa den kleinen Traktat Jakob Böhmes vom übersinnlichen Leben hält, in dem mit volkstümlicher Anschaulichkeit der Übergang der Seele ins übersinnliche Leben ganz so beschrieben wird wie bei Swedenborg und Kant, nur ohne die Skepsis der Natur gegenüber. Die Wurzel, die der Idealismus in der Mystik hat, tritt deutlich zutage.

Auch Goethe hat in seiner Jugend in der Frankfurter Zeit unter dem Einfluß Swedenborgs gestanden. Nachdem seit der Weimarer Zeit dieser Einfluß zurücktrat, sind die Wirkungen auf seine Naturanschauung geblieben. Denn sie trafen mit einem Grundzuge seines Wesens zusammen. Von Kind auf hat er nach seiner eigenen Erzählung in „Dichtung und Wahrheit" eine Neigung zur Mystik gehabt. Sie wurde durch seinen Verkehr mit Fräulein von Klettenberg vorübergehend gesteigert. In ihrem Kreise war Swedenborg bekannt. Sie selbst besaß eine Übersetzung eines Teiles seiner „Himmlischen Geheimnisse". Dadurch wurde Goethe auf ihn hingewiesen. Während Kant kühl blieb, fing Goethe Feuer. Am wärmsten hat er seine Begeisterung für den Seher ausgesprochen am Schluß der Rezension von Lavaters „Aussichten in die Ewigkeit": „Dazu wünschen wir ihm innige Gemeinschaft mit dem gewürdigten Seher unserer Zeiten, rings um den die Freude des Himmels war, zu dem Geister durch alle Sinne und Glieder sprachen, in dessen Busen die Engel wohnten: dessen Herrlichkeit umleuchte ihn, wenn's möglich ist, durchglühe ihn, daß er einmal Seligkeit fühle und ahne, was sei das Lallen der Propheten, wenn unaussprechliche Worte den Geist füllen." Der „gewürdigte Seher unserer Zeiten", den Goethe in diesen überschwenglichen Worten feiert, ist kein anderer als Swedenborg. Nach Analogie der Geistersprache, wie Swedenborg sie beschreibt, erklärt Goethe auch in dem Sendschreiben über „Zwo wichtige, bisher unerörterte biblische Fragen", das Zungenreden, die Sprache, die die Geister sprechen, „vom Geist erfüllt, in der Sprache des Geists, des Geists Geheimnisse verkündigend."

Aber besonders zeigt sich Swedenborgs Einfluß im Faust. Die Magie, der sich Faust ergibt, ist eben der Verkehr mit der Geister-

welt, wie Swedenborg ihn pflegte. Er ist es, auf den sich die Worte beziehen:

„Jetzt erst erkenn ich, was der Weise spricht:
Die Geisterwelt ist nicht verschlossen,
Dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot,
Auf, bade, Schüler, unverdrossen
Die ird'sche Brust im Morgenrot."

Und „das geheimnisvolle Buch von Nostradamus eigner Hand", welches Faust als einziges Geleit ins weite Land mitnehmen will, ist nichts anderes als Swedenborgs „Himmlische Geheimnisse". Aus ihm weiß Faust, „Ihr schwebt, ihr Geister, neben mir", aus ihm erfährt er, „Wie spricht ein Geist zum andern Geist", in ihm erblickt er das Zeichen des Makrokosmus, d. h. der Welt der Geister, „die wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen und sich die goldnen Eimer reichen". Der Glaube an ein Reich von guten und bösen Geistern, welche sich beständig an den Menschen herandrängen, wird im Faust ganz nach Swedenborg geschildert. Vor allen Dingen aber ist der Wunsch, durch Verkehr mit den Geistern ins Innere der verschlossenen Natur einzudringen, Swedenborgs Theosophie. Denn mit Hilfe der Geister will Faust in das Geheimnis der Natur eindringen:

„Daß ich erkenne, was die Welt,
Im Innersten zusammenhält,
Schau alle Wirkenskraft und Samen
Und tu nicht mehr in Worten kramen."

Die ganze Verachtung der mechanischen Naturauffassung und der experimentellen Naturerforschung, mit der es Goethe zu allen Zeiten Ernst war, erweckte in ihm die Vorliebe für Swedenborgs Naturphilosophie. Und diesen Grundzug hat er festgehalten. Unzweifelhaft hat Swedenborg geholfen, ihn zum Ausdruck zu bringen. Im übrigen trat sein Einfluß auf Goethe später zurück. Als der alternde Dichter sich der Mystik wieder zuwandte, kehrten auch die Anklänge an Swedenborg wieder. Aber im zweiten Teil des Faust, in der Darstellung von Fausts Verklärung, spürt man in der Verwendung Swedenborgscher Ideen nichts mehr von der Frische und Kraft der ursprünglichen jugendlichen Begeisterung für den Seher; wie getrocknete Blumen, wie die Erinnerung an eine Jugendliebe des Dichters sind die Bilder des Sehers in die Dichtung eingeflochten. Was Goethe einst mit ihm verbunden hatte, war der Glaube an die geistdurchwaltete, „lebendige Natur, da Gott die Menschen schuf hinein". Aber da diese Naturphilosophie eine der Brücken war, welche vom Idealismus

zur Mystik führten, so hat auch der vorübergehende Einfluß Swedenborgs auf Goethe geschichtliche Bedeutung gewonnen.

Swedenborgs Einfluß drang auch in die Kirche und in die Theologie ein, weit hinaus über die Kreise seiner eigentlichen Gemeinde. Unter den Theologen, die sich seinen Ideen hingaben, war der württembergische Prälat Oetinger der bedeutendste. Er gehörte dem schwäbischen Pietismus an und stand dem Begründer des Biblizismus, Bengel, nahe. Ursprünglich war er ein Anhänger von Leibniz und Malebranche. In den Kreisen des württembergischen Pietismus, unter den Stillen im Lande, lernte er Jakob Böhme kennen. Nach anfänglichem, tiefem Befremden las er sich in ihn hinein. Er blieb ein Verehrer Böhmes und dankte ihm seine Befreiung von der Aufklärung. Indessen gehörte er nicht zu den unselbständigen Nachbetern des Theosophen. Er hatte eine deutliche Empfindung für das tastende Ringen des ungeschulten Mannes nach dem treffenden Ausdruck. Aber sicherlich war er durch Jakob Böhme auf Swedenborg vorbereitet. Er stellte die beiden nebeneinander. Sie galten ihm beide als Empfänger göttlicher Offenbarung, sie hatten einen Sinn für das Unsichtbare. Böhme fehlte es nach seinem Urteil an der wissenschaftlichen Schulung. „Darum hat Gott Swedenborg auftreten lassen, welcher der Wissenschaften im hohen Grade Meister war." Er sah in ihm nicht nur einen berühmten Philosophen, sondern einen Propheten und Seher, der von Gott dazu berufen war, „die Gemeinschaft mit der oberen Welt wieder in Bewegung zu bringen." Oetinger war von der Realität der Erlebnisse Swedenborgs fest überzeugt. „Der Herr ist ihm erschienen und hat seinen inneren Sinn aufgetan, zu hören und zu sehen, was wir nicht sehen und hören." Er hat die geschichtliche Bedeutung, in der Zeit der Aufklärung über den Zustand nach dem Tode „der skeptischen, zweifelvollen Erde ein neues, außerordentliches Licht anzuzünden". Was er über den Zustand nach dem Tode und über den geheimnisvollen Zusammenhang gesehen hat, ist eine Offenbarung, durch die er den Auftrag empfangen hat, „die unsichtbaren Dinge den Philosophen kundzutun." Diese Offenbarungen erkannte Oetinger an, und er unterschied sie ausdrücklich von Swedenborgs Stellung zur Bibel und zur christlichen Heilslehre. In einer ganzen Reihe von Schriften trat er für den schwedischen Seher ein, übersetzte eines seiner Bücher und gab es unter dem Titel „Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie zur Prüfung des Besten

ans Licht gestellt" im Jahre 1765 heraus. Er hat also zur selben Zeit wie Kant sich mit Swedenborg beschäftigt. Das war zunächst bedeutsam für den württembergischen Pietismus und seine Theologie. Man pflegt Oetinger den Theosophen zuzurechnen. Den eigentümlichen Zug bekommt sein Denken dadurch, daß er die Natur in die Theologie hineinzog. Durch die Begründung der Religion auf die Natur bekam seine Theologie einen realistischen Zug. Er trat in scharfen Gegensatz zum Spiritualismus der Aufklärung und auch zu Leibniz. Die Neigung zur Naturphilosophie hatte ihn auch zu Parazelsus getrieben. Realistisch wie die Natur betrachtete er auch die Geisterwelt. Ein Zug von einsamer Originalität und eine Neigung zu Sonderbarkeiten ist ihm freilich nicht abzusprechen, und doch darf man seinen Einfluß nicht unterschätzen. Ein Theologe von der Bedeutung Richard Rothes stand ihm innerlich nahe, und Johann Tobias Beck, der Begründer des Biblizismus im 19. Jahrhundert, war literarisch sein Schüler. Aber auch Schellings Wendung zur Naturphilosophie und später zur Mystik ist nur zu verstehen, wenn man bedenkt, daß er schon als geborener Schwabe der württembergischen Theosophie nahe stand.

Aber auch in den Kreisen der Erweckungsbewegung, die sich von der Theosophie fern hielten, wurde die Frage nach dem Geisterreiche damals lebhaft besprochen. Gottfried Menken schrieb zu Anfang des Jahrhunderts eine Schrift über „die unsichtbare Welt und ihre Verbindung mit der sichtbaren". Die unsichtbare Welt ist der höchste und würdigste Gegenstand des menschlichen Forschens. In ihr liegt der eigentliche Zweck des Menschen. Die Ewigkeit ist, sagt Menken, nach Oetinger dem Menschen ins Herz gelegt und damit die Gewißheit der Unsterblichkeit und des Lebens für die Ewigkeit. Hätte das menschliche Leben keinen Zweck in einer anderen Welt, so wäre es das unauflöslichste Rätsel. Zugleich bezeugt Menken, wie sehr die Erkenntnis und die Gewißheit der unsichtbaren Welt auch in der Christenheit zurückgegangen sei. Seit der ausgehenden Aufklärung verbreitete sich die Meinung, daß der Mensch abwarten müsse, ob es ein künftiges Leben gäbe. Das hatte ja noch Lessing gesagt. Und doch ist die Frage nach der unsichtbaren Welt keine Frage der Neugier. Wer sie und ihren Zusammenhang mit der sichtbaren Welt kennt, der kann „auch der sichtbaren Welt viel besser genießen und der sichtbaren Welt viel besser dienen als einer, bei dem das alles nicht der Fall ist." Die ganze Führung des irdischen

Lebens hängt von der Hoffnung des ewigen Lebens ab und darum von dem Glauben an die unsichtbare Welt. Gute und böse Geister wirken als Gottes Werkzeuge aus der unsichtbaren in die sichtbare Welt.

Noch ein anderer Mann, der zu gleicher Zeit der Kirche und der Erweckungsbewegung angehörte und sich mit Goethe und Kant berührte, Jung Stilling, hat sich auf Swedenborgs Ideen eingelassen. Er schrieb eine Theorie der Geisterkunde, die er dem Großherzog von Baden widmete, und illustrierte diese Theorie durch eine umfangreiche Dichtung „Szenen aus dem Geisterreiche". Besonders dieses zweite Buch war weit verbreitet. Im Kanton Basel und besonders streng im Königreich Württemberg wurde es verboten, und das gab Stilling Gelegenheit, sich über den Zweck seines Buches auszusprechen. Er stellte fest, daß die herrschende Partei seiner Zeit an die Geisterwelt und das Leben nach dem Tode nicht glaube. Obgleich er seiner Schrift als Motto das Wort Jesu Luk. 16, 31 vorausschickte, so wollte er doch durch die Geistererscheinungen, die er erzählte, einen Erfahrungsbeweis für „die Hauptwahrheiten der christlichen Religion, die Unsterblichkeit der Seele und die Lehre von Belohnungen und Strafen nach diesem Leben gegen die mechanische Aufklärungsphilosophie" liefern. In der Theorie schloß Stilling sich an Kants Lehre von Raum und Zeit an. Sie sind menschliche Vorstellungsformen, ebenso die Naturgesetze, die sich auf Raum und Zeit gründen. Aber er begründet dies ganz anders als Kant vom Gottesgedanken aus wie die Mystik. „Gott stellt sich die Welt nicht in Raum und Zeit vor. Da nun seine Vorstellungen allein Wahrheit sind, so ist auch die Welt nicht in Raum und Zeit." Bei Stilling ist diese Lehre ganz deutlich die Brücke zur Mystik. Und diese Mystik steht auch im Zusammenhang mit dem Idealismus. „Die ganze Schöpfung besteht aus lauter wesentlichen realisierten Ideen der Gottheit." Diesem mystischen Idealismus entspricht Stillings Beurteilung des Körpers. Er beurteilt ihn ganz wie Mendelssohn „als den trägen, traurigen Kerker, in den die Seele verbannt ist". Das war einer der Gründe, weswegen die Baseler Geistlichkeit Stillings Schrift verwarf. Aber Stillings Theorie der Geisterkunde gründete sich nicht nur auf die Lehre von Raum und Zeit, sondern vor allem auf den Mesmerismus. Aus dem tierischen Magnetismus schloß man, daß die Seele mit einem Äther- oder Lichtleib bekleidet sei, der während des irdischen Lebens in den materiellen Körper

gebannt sei. Dieselben Erfahrungen sollten zugleich beweisen, daß die Seele, während des Lebens „von den Banden des Körpers mehr oder weniger entbunden, mit dem Geisterreich in Verbindung treten kann. Ist sie einmal außerhalb des Körpers, so ist sie auch außerhalb des Raumes. Wahrnehmung und Wirkung in die Ferne ist ihr möglich." Auf diese Weltanschauung gründete Stilling seine Theorie der Geisterkunde. Er war zu sehr Arzt, als daß er nicht zwischen Sinnestäuschung, krankhaften Störungen und Geistererscheinungen hätte unterscheiden sollen. Er war zu sehr Christ, um nicht den Verkehr mit der Geisterwelt bedenklich zu finden. Deswegen warnt er davor, ihn zu suchen. Aber wo er sich ungesucht einstellt, da ist er eine Offenbarung des Geisterreichs und der Unsterblichkeit, die den Erwählten zum Propheten macht. Ein solcher gottbegnadeter Seher ist Swedenborg. „Er hatte die natürliche Anlage zum Umgang mit der Geisterwelt." Daß er „einen vieljährigen und häufigen Umgang mit den Bewohnern der Geisterwelt gehabt habe, das ist keinem Zweifel mehr unterworfen und eine ausgemachte Sache." Aber auch sonst erzählt er eine Menge von Geistererscheinungen. Auch die Ahnungen, die er übrigens streng von Weissagungen unterscheidet, beruhen auf dem Verkehr mit der Geisterwelt. Unter den Ahnungen erzählt Jung-Stilling auch die Vorhersagungen der französischen Revolution von Laharpe. Man hört in seinen zahlreichen Erzählungen den Sohn des Hessenvolkes, dem das zweite Gesicht, Ahnungen und Geistererscheinungen etwas Alltägliches sind. Aber seine Schrift ist keineswegs nur eine Kuriosität. Bedeutsam ist sie als Symptom des religiösen Charakters der Zeit.

Stillings Gegner, die das Verbot seiner Geisterkunde durchsetzten, warfen ihm die Herabsetzung der Vernunft vor, „dieser so edlen und unschätzbaren Gabe Gottes". Stilling berief sich darauf, daß er gesagt hatte: „Die Aufklärung ist in der Wissenschaft nützlich und nötig, aber in religiöser Beziehung ist uns das höhere geoffenbarte Licht des Wortes Gottes und die Erleuchtung des Heiligen Geistes nötig." In dem Gegensatz zwischen Aufklärung und Erweckungsbewegung stand die letztere auf Seite der Reformation. Aber in der Theorie der Geisterkunde zeigt sich zugleich der Zusammenhang mit derjenigen Mystik, in der der Idealismus wurzelt, deutlich. Sie ist deshalb von Bedeutung, nicht nur weil sie charakteristisch ist für die religiöse Art der Zeit des Idealismus und der Aufklärung, sondern

auch weil sich zeigt, wie nahe verwandt die Theorien des Okkultismus aller Zeiten bis in die unmittelbare Gegenwart hinein untereinander sind.

Als Jung-Stilling sich genötigt sah, seine Theorie der Geisterkunde gegen kirchliche Angriffe zu verteidigen, nannte er unter den Gründen, die ihn zur Veröffentlichung seiner Theosophie genötigt hatten, unter andern die weite Verbreitung von Gesellschaften, die einen verbotenen Umgang mit der Geisterwelt suchten. In der Tat gehört die Ausbreitung dieser geheimen Gesellschaften zu den eigentümlichsten Zügen der ausgehenden Aufklärung. Es handelt sich vor allem um die Rosenkreuzer. Sie hatten sich in Süddeutschland seit der Mitte des 18. Jahrhunderts im Anschluß an die Freimaurer entwickelt. Ihre eigentliche Absicht war der Versuch, ihren Anhängern einen Verkehr mit der Geisterwelt zu vermitteln und ihnen damit das innerste Geheimnis der Natur und des Reiches der Geister zu erschließen und Macht über die Kräfte der Natur zu verschaffen. Es war das Verlangen, welches Goethe im Anschluß an Swedenborg seinem Faust in den Mund legt. Dieser Geheimbund verbreitete sich besonders in den oberen Schichten der Gesellschaft, nicht eigentlich in den Kreisen der akademischen Bildung, sondern im Adel und an den Höfen. Eine geschichtliche Bedeutung bekam die Gesellschaft dadurch, daß der spätere Minister Wöllner und Friedrich Wilhelm II. schon als Kronprinz (1781) sich ihr anschlossen. Der Verkehr mit der Geisterwelt galt als ein wichtiges Mittel, die Aufklärung zu überwinden. Von Männern wie Oetinger und Jung-Stilling unterschieden sich die Mitglieder dieses Geheimbundes vor allem dadurch, daß sie den Verkehr mit der Geisterwelt suchten und beförderten. Der Okkultismus war Methode.

In der Atmosphäre, die durch diese Gesellschaften geschaffen wurde, kamen so unsaubere Schwindler wie der sogenannte Graf Cagliostro zu Einfluß und Ansehen. Diese Episode aus der Geschichte der geistigen Krankheiten ist ein charakteristisches Zeichen der Zeit und darum von geschichtlicher Bedeutung. Einen Einblick in den Zusammenhang dieser Verirrungen gewinnt man durch die Lebensgeschichte der späteren geistlichen Dichterin Elisa von der Recke, gebornen von Medem. Ihre religiöse Entwicklung beleuchtet den inneren Charakter der Zeit grell. Was sie zu Cagliostro hinzog, war die durch die Aufklärung großgezogene und doch wieder nicht befriedigte Sehnsucht nach Gewißheit über die Un-

sterblichkeit und das Geisterreich. Wie ihre Religion im Glauben an die Unsterblichkeit aufging, so führte sie ihr Leben mit Bewußtsein und schließlich unwillkürlich für die Verstorbenen, in der festen Überzeugung, von ihnen gekannt zu sein und in dem Wunsche, ihnen zu leben und sie zu befriedigen. Es war ein weit verbreiteter Zug in der Religion der Aufklärung, der bei Elisa von der Recke besonders auffällt. Daraus entwickelte sich eine krankhafte Sehnsucht nach einem wirklichen Verkehr mit ihren verstorbenen Lieben, eine überspannte Schwärmerei für Geister- und Totenbeschwörungen. Cagliostro versprach ihr Umgang mit der Geisterwelt. Alles andere, die Alchymie und die Goldmacherei, zog sie nicht an. Die Unsauberkeit und die bedenkliche Neigung des Schwindlers, mit Frauen sexuelle Fragen zu besprechen, stießen sie ab, aber machten sie nicht bedenklich. Sie suchte „die heilige Mystik", die Gemeinschaft mit höheren Geistern, und unterschied sie streng von der schwarzen Kunst der Nekromantie. Sicherlich wäre sie mit vielen anderen ihres Standes dem frechen Schwindel nicht verfallen, wenn sie nicht den Glauben an Geistererscheinungen längst in sich genährt hätte. In der Vorrede ihrer späteren Schrift gegen Cagliostro wandte sie sich an die „edlen Seelen voll des heiligen Eifers, schon in dieser Umhüllung zur anschauenden Gemeinschaft mit höheren Geistern zu gelangen." Diese edlen Seelen fanden sich besonders in den zum Teil geistig zerrütteten und sexuell zuchtlosen höheren Schichten der Gesellschaft. Cagliostro verstand sie zu nehmen. Wie tief der Glaube an Geistererscheinungen ging, kann man daraus entnehmen, daß Elisa auch, als sie den Betrüger fallen lassen mußte, bei dem Glauben blieb, „daß magische, mystische Mittel vorhanden seien, dem Menschen die Geisterwelt zu erschließen." So dachte man im Adel und an den Fürstenhöfen weithin. Prinz Eugen von Württemberg (gest. 1822 als preußischer General) antwortete Elisa in der Berlinischen Monatsschrift auf ihre Schrift gegen Cagliostro und sprach dabei das Bekenntnis aus: „Umgang mit höheren Geistern ist möglich; wenn es Gott beschließt, so genießt der, der den lebendigen Glauben hat, solchen höheren Umgang." Selbst Lavater, der Elisa nahestand, ließ sich durch den Schwindler blenden. Wie bezaubernd er wirkte, vernimmt man mit Erstaunen aus Lavaters Urteil: „Ein Mann, gegen welchen Hunderte, die seiner spotten, ohne ihn je gesehen zu haben, nicht mehr und nichts weniger als Knaben zu sein scheinen. Ich glaube, die Natur formt nur alle Jahrhunderte eine Gestalt wie diese." Alle die führenden Männer der Zeit wurden

irgendwie in diesen Strudel hineingezogen. Mendelssohn meinte in seiner Weise, mit Aufklärung helfen zu können: „Man helle die Gegend auf, so verschwinden die Gespenster." Er täuschte sich bitter. Denn die Geisterseherei war gerade als Reaktion gegen die Aufklärung durch diese hervorgerufen. Kants Freund Borowski gab eine Schrift heraus: „Cagliostro, einer der merkwürdigsten Abenteurer unseres Jahrzehents, seine Geschichte nebst Raisonnement über ihn und dem schwärmerischen Unfug unserer Zeit überhaupt." Er bat Kant um eine Einführung dieser Schrift. Der beantwortete die Frage, „wo der Hang der jetzt so überhandnehmenden Schwärmerei herkommen möge, und wie diesem Übel abgeholfen werden könne." Aber seine Erklärung blieb auf der Oberfläche. Er sah den Hauptgrund in der Lesewut der wohlhabenden, vornehmen, aber wissenschaftlich nicht gebildeten Stände und empfahl als Gegenmittel „den einzigen Weg der Naturforschung, Experiment und Beobachtung". Widerlegung hielt er für aussichtslos und unter der Würde der Vernunft. Solche Ereignisse der moralischen Welt, meinte er, dauerten nur kurze Zeit, um anderen Torheiten Platz zu machen. Er dachte dabei vor allen Dingen an den Mesmerismus und täuschte sich sehr, denn der hielt sich, und für die Entstehung der Naturphilosophie hat er große Bedeutung bekommen.

Daß der Okkultismus eine immer wiederkehrende Geistesrichtung ist, eine Krankheitserscheinung, die wissenschaftlich und religiös ernst zu nehmen ist, weiß man heute besser wie damals. Wie Kant, so mußte auch Goethe sich über Cagliostro äußern. Sein eigener Schwager Schlosser hielt trotz aller Enthüllungen an Cagliostro fest. Goethe selbst war kritischer, aber er äußerte sich vorsichtig: „Cagliostro ist immer ein merkwürdiger Mensch, und doch sind Narr mit Kraft und Lump so nah verwandt." An Jacobi schrieb Goethe 1791, nachdem Cagliostro vom päpstlichen Gericht zu lebenslänglicher Haft verurteilt worden war: „Es ist erbärmlich anzusehen, wie die Menschen nach Wundern schnappen, um nur in ihrem Unsinn und Albernheit beharren zu dürfen und um sich gegen die Obermacht des Menschenverstandes und der Vernunft wehren zu können." Aber gerade unter der Herrschaft der Vernunft war diese Verirrung entstanden, weil die Vernunft ihre Macht mißbraucht hatte. Das unterdrückte Verlangen nach der Gewißheit des ewigen Lebens brach in krankhafter Form auf. Dieser Zusammenhang ist geschichtlich nicht zu bezweifeln.

Ein Zeugnis für die symptomatische Bedeutung dieser geistigen Krankheitserscheinung ist, daß sowohl Goethe als Schiller sich durch sie zu einer Dichtung anregen ließen. Poetisch bewältigt haben sie beide das Problem nicht. Goethes Groß-Kophta hat schon damals weder interessiert noch befriedigt, und Schillers „Geisterseher", mitangeregt durch Frau v. d. Reckes Schrift gegen Cagliostro, hat dem Verfasser selbst nicht genügt. Beide Dichter waren viel zu sehr in der Aufklärung befangen, als daß sie die Schuld der Aufklärung an Cagliostros Erfolgen hätten begreifen können. Eben wegen dieses Zusammenhanges ist das Auftreten Cagliostros mehr als nur eine Kuriosität; seine Geschichte ist charakteristisch. Man sieht das schon an den Wellen, die sein Auftauchen schlug. Wer war doch alles in sein Treiben verwoben: Katharina II. und der Papst, der Kardinal Rohan und mit dem Halsbandprozeß der Beginn der französischen Revolution, Goethe und Schiller, Kant und Lavater, alle mußten ihr Urteil über ihn abgeben. Und doch war er nichts als ein grober, unsauberer Betrüger. Aber gerade daß ein solcher den Adel der Geburt und des Geistes in Europa jahrelang in Spannung halten konnte, ist ein Zeichen der Zeit. Denn das alles war nur möglich, weil alle Welt nach einer Offenbarung der Geisterwelt lechzte, ausgetrocknet durch die Aufklärung. Ähnliches erleben wir auch heute. Denn ausgestorben, wie Kant dies meinte, ist die okkultistische Bewegung keineswegs. Sie nahm nur immer neue Formen an und stieg hinauf bis auf die höchsten Spitzen der Menschheit, nicht nur der Gesellschaft, sondern auch der Wissenschaft. Sie verband sich unmittelbar mit dem Idealismus. Schiller spricht diese Stimmung in den Worten aus:

Leicht aufzuritzen ist das Reich der Geister,
Sie liegen wartend unter dünner Decke,
Und leise hörend stürmen sie herauf.

Jung-Stilling gründete seine Theorie der Geisterkunde auf Kants Lehre von Raum und Zeit. Novalis verband den magischen Idealismus, dem er huldigte, mit Fichtes Idealismus. Er erklärte ihn aus der schöpferischen Kraft des Ich. Man nannte den ganzen Verkehr mit der Geisterwelt die Nachtseite der Natur. Besonders Gotthilf Heinrich von Schubert hat sich in ihn vertieft. Nach den Erfahrungen, die er in seinem eigenen Leben, in seiner Familie und in seinem Bekanntenkreis gemacht hatte, bildete er sich allmählich wie Jung-Stilling eine Theorie der Ahnung. Der erste Philosoph, der dem Ahnungsvermögen eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet

hatte, war Friedrich Heinrich Jacobi. Aber die Theosophen gingen weit über ihn hinaus. Schubert erklärte es sich nach Analogie des tierischen Instinktes. Nur ist die Ahnung nicht wie der Instinkt ein Naturtrieb. Sie ist das „Ferngesicht der Seele" und „ragt in ein geisterhaftes Reich des Seins hinüber, welches nicht von irdisch-sinnlicher Art ist, aus der vor Augen liegenden Gegenwart in eine noch nicht mit Augen gesehene Zukunft und Ferne." Das Ahnungsvermögen beruht auf einer reellen Berührung mit dem Geisterreich. Es ist ein Fühler, der in die unsichtbare Welt hineintastet, eine Wahrnehmung, die über Raum und Zeit hinausgeht, ein Organ, welches angeregt wird durch den Verkehr mit der Geisterwelt. Schubert bekennt, daß er „an eine fortwährende Teilnahme der aus dem Leben geschiedenen, vor Gottes Angesicht stehenden Seelen an den Schicksalen derer glaube, die schon auf Erden durch den Zug derselben Hoffnung .... vereint sind." Von den Geisterssehern unterschied sich Schubert dadurch, daß er wie Stilling vor einem Verkehr mit der Geisterwelt warnte. „Die Welt des Jenseits soll im Dunkeln bleiben."

Verwandt mit Jung-Stilling und Schubert war der Maler Wilhelm von Kügelgen. In den „Jugenderinnerungen eines alten Mannes" werden nicht nur die abenteuerlichen Schwindeleien von Schröpfer, dem würdigen Gegenstück Cagliostros, höchst humoristisch erzählt, sondern sehr ernsthaft Beispiele von Ahnungen und Hellsehern. Kügelgen selbst ist ein Hellseher, und er erzählt solche Erlebnisse nicht nur mit Ernst und Humor, und begründet sie auch mit einem mystischen Idealismus. Er beruft sich auf die tiefsinnige Philosophie der Inder, welche „den gesamten Inbegriff der Äußerlichkeit oder Leiblichkeit mit dem Worte Maja bezeichnen, welches nichts anderes heißt als Täuschung. Und wenn alle Religionen wie auch die meisten wissenschaftlichen Systeme der Neuzeit darin übereinstimmen, daß die Welt aus Nichts geschaffen sei, so wird das ungefähr dasselbe heißen und die Folgerung ganz richtig sein, daß aus Nichts nichts wird, es sei denn etwa eine Maja."

Die Stimmung griff immer mehr um sich. Der Okkultismus war besonders in den Kreisen des Adels weit verbreitet. In Frau von Krüdeners Leben ist das Interesse am Verkehr mit der Geisterwelt der einzige religiöse Zug, der sich in der Zeit vor ihrer Bekehrung als Ansatzpunkt für den Umschwung entdecken läßt. In Baaders Leben und Denken spielt das Interesse an Transzuständen, an okkulten

Problemen, an Somnambulismus usw. eine große Rolle. Aber auch auf Schleiermachers häuslichem Leben lag die Herrschaft, die eine Somnambule über seine Frau ausübte, als ein schwerer Druck, demgegenüber der aufgeklärte Theologe machtlos war. Im Adel hat sich diese Geistesverfassung noch lange erhalten. Bismarck erzählt von seiner Mutter: „Zur Kirche ging sie nicht und hielt viel von Swedenborg, der Seherin von Prevorst und Mesmerschen Theorien, Schubert, Justinus Kerner." Dabei stand sie der Aufklärung nahe und las viel in Zschokkes „Stunden der Andacht". Daß die religiöse Unsicherheit der Aufklärung zu allen Zeiten in Schwärmerei umschlägt, daß Unglaube und Aberglaube Zwillinge sind, ist eine bekannte Tatsache. Aber im Glauben an das Geisterreich begegneten sich damals der Idealismus und die Erweckungsbewegung. Damit strebten beide der Mystik wieder zu, die ihr gemeinsames Quellgebiet war, in dem beide eine ihrer Wurzeln hatten. Je nach der Stellung zur Unsterblichkeitslehre lief der Idealismus nach der einen Seite hin in Skeptizismus, nach der andern in Mystik aus. In beiden Richtungen werden wir ihn zu verfolgen haben.

Nach beiden Seiten hin aber schied er die Gebildeten von der Kirche.

Schluß.

Die Abwendung der Gebildeten von der Kirche und der christlichen Sitte.

Das Geschlecht des deutschen Idealismus war in kirchlicher Sitte und christlicher Erziehung aufgewachsen. Wenn der Einfluß der Frau in religiöser Beziehung zu allen Zeiten ein entscheidender ist, so gilt das von dieser Generation in besonderem Maße. In der Zeit der Aufklärung und des Pietismus überwog der weibliche Einfluß in der religiösen Erziehung den Einfluß der Väter. Die Reformation war männlich, das Zeitalter der Orthodoxie, das 17. Jahrhundert, männisch bis zur Roheit. Im 18. Jahrhnndert kam ein weiblicher Zug in das Christentum hinein: das war seine Eigentümlichkeit und seine Schwäche. Die Erziehung blieb lange auch gerade in den christlichen Familien von patriarchalischer Strenge. Jung-Stilling konnte noch als erwachsener Mensch sich nur durch eine leidenschaftliche Szene vor einer Züchtigung schützen. Michael Hahn, der schwäbische Mystiker, wurde noch als Zwanzigjähriger von seinem Vater so hart geschlagen, daß er aus seinem elterlichen Hause flüchtete. Anton Reiser wurde gelegentlich von beiden Eltern mit barbarischer Strenge gezüchtigt, in der Schule, so erzählt nicht nur er, lag auf dem Katheder beständig eine Peitsche zur Züchtigung. So hart ging es auch sonst zu. Fr. v. Klöden erzählt von seinem Großvater mütterlicherseits: „Die militärische Zucht war sein Ideal der Erziehung, und nichts ging ihm darüber. Natürlich machte er sie in seinem Hause in höchster Strenge geltend, und alle seine Kinder wurden bei der geringsten Kleinigkeit unbarmherzig gezüchtigt, wobei er mit mannigfachen Strafinstrumenten abwechselte und den Grundsatz aussprach: Kinder könnten nie genug Schläge bekommen." Er fügt hinzu: „Dies war in jener Zeit nichts Ungewöhnliches. Die damalige Kindererziehung ist der jetzigen (geschrieben nach 1824) nicht im

mindesten ähnlich; denn auch in den Schulen galt das Prügeln als die Hauptsache der Erziehung, und je mehr Geschrei aus der Schulstube erschallte, um so besser tat der Schulmeister seine Pflicht, und um so besser war die Schule." Das war in Berlin etwa um 1770. Aber auch von seinem Großvater väterlicherseits, der dem niederen altmärkischen Landadel angehörte, erzählt v. Klöden, daß er seinen Sohn mit Berufung auf den Bibelspruch: „Wer sein Kind lieb hat, der züchtigt es," wie er zu sagen pflegte in der Zucht und Ermahnung des Herrn erzogen, d. h. in irgend einer Laune ohne besonderen Grund geprügelt habe. „Da dies öfter geschah, ging mein Vater ihm möglichst aus dem Wege." Aus der Behandlung der Soldaten, der Bauern und der Schulkinder erzählt v. Klöden noch weitere Beispiele der Erziehung „mit dem damals allgemein beliebten Universalmittel, mit Schlägen" und bemerkt dazu: „Wo es Kinder und Soldaten gab, da gab es damals auch Prügel, und meistens ganz barbarische." Diese väterliche Härte trieb die Kinder den Müttern zu.

Die religiöse Erziehung ging in die Hände der Mutter über und wurde dadurch milder. Wir wissen es aus dem Munde der führenden Männer der klassischen Zeit, wieviel sie für ihre religiöse Entwicklung ihrer Mutter zu verdanken hatten. Kants Eltern standen unter dem Einfluß des Königsberger Pietismus. Wenn ihre Frömmigkeit auch nicht den Stempel des Pietismus trug, so erzogen sie doch ihren Sohn bewußt christlich. Die Zucht war streng und ernst, aber keineswegs düster. Noch als Mann dankte es Kant seiner Mutter, daß sie durch eine fromme Betrachtung der Natur tiefe Ehrfurcht gegen den Schöpfer aller Dinge in sein Herz gedrückt habe. Auch Herder erzählt, daß ihn seine Mutter „beten, fühlen und denken" gelehrt habe. Er wußte das ganze Gesangbuch mit allen Melodien auswendig.

Der Göttinger Physiker und Humorist Lichtenberg (1742—1799), der zum Anhänger Kants wurde, erzählt in seinen Selbstbekenntnissen, daß er trotz seines freien religiösen Standpunktes mit Inbrunst bete und an die Macht des Gebetes glaube. Er konnte den 90. Psalm nicht ohne tiefste Ergriffenheit hören, und was für Vertrauen auf Gott fühlte er, wenn er das Lied „In allen meinen Taten" sang! Seine Mutter verehrte er wie eine Heilige.

Goethes Mutter stand durch ihre Freundin, Fräulein von Klettenberg, unter dem Einfluß der herrnhutischen Frömmigkeit, die in den

höheren Ständen Frankfurts einen Kreis von Anhängern und in dem Pfarrstande einen Vertreter hatte. Von der eigentümlichen Frömmigkeit der Brüdergemeine übertrug sich auf die Frau Rat nur der Vorsehungsglaube, ein naives Vertrauen auf die Leitung Gottes und dabei die Gewohnheit, die Bibel oder das Güldne Schatzkästlein durch einen Nadelstich als Orakel zu benutzen. Mit Rührung erkannte die Mutter das Bild, welches ihr Sohn von der verstorbenen Freundin in den „Bekenntnissen einer schönen Seele" gezeichnet hatte, als echt an. Noch als Straßburger Student konnte Goethe gelegentlich in religiösen Ausdrücken sprechen, die er sich von der Freundin seiner Mutter angewöhnt hatte. Unter diesem Einfluß konnte er sich in Klopstocks Art hineinempfinden, für Jung-Stilling Verständnis gewinnen und sich mit Lavater befreunden. Goethe selbst hat noch in seinem Alter seiner Mutter alttestamentliche Gottesfurcht und ein tüchtiges Leben voll Zuversicht auf den unwandelbaren Volks- und Familiengott nachgerühmt. Auch Fichte war in seinem Vaterhause als Kind gewöhnt worden, das Morgengebet und den Abendsegen vorzulesen. Später wurde er in einem Pfarrhause erzogen, und die Frömmigkeit seiner Pflegemutter machte auf ihn einen Eindruck, der ihn weit in sein Leben hinein begleitete. Ernst Moritz Arndts kraftvolles Christentum ging ebenfalls auf seine Mutter zurück; er nennt sie eine fromme Frau und eine gewaltige Bibelleserin. So ging denn auch in den ersten Jahren seiner Jugend das Lesen nicht über Bibel und Gesangbuch hinaus. Es war damals auf der Insel Rügen nach Arndts Erzählung „noch die Zeit des ungestörten christlichen Glaubens", und seine Eltern waren „treue, fromme Menschen". Arndts großer Meister, der Freiherr vom Stein, hat noch in seinem Alter der christlichen Erziehung seiner Mutter gedankt, „daß er früh lernte, sich demütig unter Gottes Hand zu beugen und als williges Werkzeug ihr darzubieten." Bei dem Katechismusglauben, den ihm seine Mutter eingepflanzt hatte, blieb er auf der Universität im Unterschiede von einem Freunde, der sich an Kant anschloß. Gneisenau besaß als einzige Erinnerung an seine katholische Mutter ihr Gebetbuch. Henrik Steffens, obwohl in Norwegen erzogen, gehört als Genosse der Romantiker doch ganz in das deutsche Geistesleben hinein. Er bekennt, daß er jegliche Regung der Andacht, jedes religiöse Gefühl seiner Mutter verdanke.[1]) Schon als Knabe hatte er die

[1]) Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 58.

Bibel ganz gelesen. Gotthilf Heinrich Schubert hatte als Kind seine Eltern und Schwestern täglich beten gesehen. Fr. v. Klöden sagt von seiner Mutter: „Es ist dies diejenige mir ewig teure Person, welche auf mein Leben den entschiedensten Einfluß gehabt hat." Sie war von Jugend „auf regelmäßig angehalten, den sonntäglichen Gottesdienst zu besuchen". Die Gottesdienste blieben bis in ihr Alter die Licht- und Höhepunkte ihres Lebens. Was ihr Sohn darüber noch in seinem Mannesalter schreibt, ist so charakteristisch, daß man es anhören muß: „Diese Kanzelreden lieferten ihr für eine ganze Woche Stoff zu geistigen Betrachtungen und weiterem Nachdenken, sie förderten sie mehr und mehr und legten den Grund zu ihren tiefen, von aller Affektion und Schwärmerei freien und innigen Religiosität." Er fügt hinzu: „In dieser Weise aufgefaßt, ist der Besuch des öffentlichen Gottesdienstes ein unschätzbares und nicht hoch genug zu stellendes Bildungsmittel für den geistigen, sich nach dem höheren Leben sehnenden Menschen. Wüßte jeder, der mühselig und beladen sich durch das Leben quält, diese Quelle des Trostes und der Erbauung gehörig zu würdigen und in rechter Art zu benutzen, er würde die Welt nicht so verödet finden und nicht so trostlos ins Dasein blicken, sondern sich gestärkt fühlen wie durch einen labenden Quell, der Lebensfrische und Gesundheit in die Adern gießt."

Man sieht aus diesen Worten, wie tief der Einfluß des Gottesdienstes auf die bürgerlichen Frauen noch war. Dadurch wirkte er indirekt auch noch auf die Männerwelt, die sich ihm entzog.

Denn meist waren es Frauen, die auf die heranwachsenden Männer religiös wirkten. Boyen verdankte seine religiöse Erziehung einer Frau, seiner Tante, „die mir den hohen Wert christlicher Liebe und Duldung durch Wort und ihr edles Beispiel frühe verdeutlichte." In der Regel ging dieser Einfluß natürlich von den Müttern aus.

In der Selbstbiographie, die Karl Philipp Moritz unter dem Titel Anton Reiser 1785—1790 herausgab, erzählt er von seiner Mutter: „In der Bibel las sie wirklich ganze Stunden mit innigem Vergnügen." Er selbst las „im neunten Jahre alles, was Geschichte in der Bibel ist, von Anfang bis zu Ende durch". Ebenso „las er auch jeden Tag in der Woche sehr gewissenhaft den Abend- und Morgensegen, weil im Katechismus stand, man müsse ihn lesen; auch vergaß er nicht, das Kreuz dabei zu machen und „das walte" zu sagen, wie es im Katechismus befohlen war." Auch später noch, als er als Knabe in schlechter Erziehung und Gesellschaft innerlich

und äußerlich verwahrloste, „las er sein Morgen- und Abendgebet pünktlich wie vormals, aber ohne alle Empfindung." Die Leute, bei denen er als Knabe wohnte, lasen jeden Tag kniend den Morgen- und Abendsegen aus Benjamin Schmolck. Unter den Chorführern des Idealismus stammten Schelling und die Brüder Schlegel aus Pfarrhäusern. Schellings erste Arbeit war eine Abhandlung über die Beweisgründe des göttlichen Ursprungs der Bibel. Schlegels Vater unterrichtete seine Söhne freilich nicht in der kirchlichen Lehre, aber in der biblischen Geschichte. Er war ein Freund Klopstocks, an den sich auch sein Sohn zunächst anschloß.

Der Schulunterricht der damaligen Zeit war ausgesprochen christlich. In Kants Schülerzeit beherrschte die Religion den ganzen Unterricht. Griechisch lernte er am Neuen Testament, der Geschichtsunterricht wurde an die biblische Geschichte angeschlossen. Kant besaß denn auch, wie die Zitate in seinen Schriften beweisen, eine Bibelkenntnis, die weit über die landläufigen Sprüche hinausging. Überhaupt lasen die Gebildeten die Bibel noch. Winckelmann las in Rom täglich ein Kapitel aus der hebräischen Bibel. Humboldt las im Jahre 1818 in London die Bibel „vom ersten Vers des Alten Testaments bis zum letzten der Offenbarung Johannis. Es bleibt ein sehr wunderbares Buch, und es hat mich geschmerzt, wie ich gegen das Ende kam." Aber auch Uli Broecker, der arme Mann im Tockenburg, hatte die Bibel von Jugend auf fleißig gelesen und konnte sie „in- und auswendig". Arndt hatte die Bibel mit seiner Mutter drei- bis viermal durchgelesen, lernte jeden Sonntag ein Kirchenlied oder das Sonntagsevangelium: weder der Gottesdienst noch der Katechismusunterricht am Nachmittag durfte jemals versäumt werden. Fichte behielt als Kind gelegentlich eine ganze Predigt wörtlich auswendig. Goethes Vater ging sonntäglich zur Kirche, und auch der junge Goethe wuchs in dieser Sitte auf. Seine umfassende Bibelkenntnis erwarb er sich schon als Knabe. Im Religionsunterricht der Protestanten wurde, wie er selbst erzählt, die Bibel mehrere Male durchgelesen. Marwitz hatte im Religionsunterricht als Knabe das Neue Testament ganz, das Alte Testament größtenteils gelesen. Nicht in allen Kreisen des Adels war das so. Die Gräfin Schwerin rechnet es zu den unerklärlichen Eigentümlichkeiten der Zeit, daß gerade religiös gesinnte Eltern die Kinder mit der Bibel nicht von frühester Jugend an bekannt machten. Sie erklärt sich das gerade aus Achtung vor der Bibel, aus Furcht vor

Entweihung durch kindischen Unverstand.[1]) Auch Frau von Krüdener lernte in ihrer Jugend die Bibel nicht kennen. Es war unzweifelhaft die Prüderie, die unter englischem Einfluß im Landadel pädagogisches Prinzip geworden war. Goethe spricht noch in seinem Alter von dem Frieden, der ihn umgab, wenn er sich in die ersten Bücher Mose versenkte. Der Spott über die Bibel war und blieb ihm fremd, und über Voltaires Frivolität konnte er als Knabe in Wut geraten, während er die historische Kritik der Bibel hochschätzte. „Die Bibel als ein zusammengetragenes, nach und nach entstandenes, zu verschiedenen Zeiten überarbeitetes Werk anzusehen, schmeichelte meinem kleinen Dünkel, indem diese Vorstellungsart noch keineswegs herrschend, viel weniger in den Kreis aufgenommen war, in welchem ich lebte."

Schon diese Worte Goethes zeigen, daß die religiöse Haltung der Gebildeten sich änderte. Der Umschwung vollzog sich natürlich allmählich und war zunächst nicht allgemein. Die Mutter der Brüder Grimm las ihren Kindern jeden Tag den Morgen- und Abendsegen vor. Ihren jüngsten Sohn unterrichtete sie selbst im Katechismus. Er mußte unter ihrer Anleitung die Bibel lesen und ihr abends die auswendig gelernten Psalmen hersagen. Noch im späteren Leben erinnerte er wie auch sein Bruder Jakob sich daran, mit welcher Rührung und Freude sie an der Konfirmationsfeier der Söhne teilnahm. Das war zu Anfang des 19. Jahrhunderts 1803. Aber allmählich ließ die Kirchlichkeit nach. Die Bewegung, durch welche das Volk aus der Kirche herausgedrängt wurde, ging von den Gebildeten aus. Sie fällt in die Zeit des deutschen Idealismus. Er hat die Gebildeten der Kirche entfremdet. Kants Lehrer Knutzen schrieb noch einen philosophischen Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion; und ein anderer seiner Lehrer, Schultz, der dem Hallischen Pietismus nahe stand, fragte ihn noch, als er ihn für eine Professur empfahl: „Fürchten Sie auch Gott von Herzen?" Es war dieselbe Gewissensfrage, die auch Zinzendorf seinem Bruder stellte.

Der Umschwung vollzog sich in der Zeit der Wirksamkeit Kants. Kants Schüler, der Bischof Borowski, der seinem Meister ergeben war, beklagt es, daß Kant die christliche Religion nur als Staatsbedürfnis oder als eine Anstalt um der Schwachen willen angesehen habe, und er stellt mit Bedauern fest, daß dem Philosophen dies auf

[1]) Vor hundert Jahren, S. 79.

der Kanzel nachgesprochen werde. Er gesteht, daß nach Kants Urteil die Bibel nicht mehr sei als ein leidliches Leitungsmittel der öffentlichen Volksunterweisung in der Landesreligion, im übrigen ein der moralischen Deutung bedürftiges Werklein. Er bedauert, daß Kant dem öffentlichen Kultus nicht beigewohnt und an der Abendmahlsfeier nicht teilgenommen habe. Auch sonst wissen wir, daß Kant in seinen Mannesjahren kein Kirchgänger mehr war, während Hamann wohl zuweilen monatelang nicht zur Kirche kam und auch einmal zwei Jahre lang nicht zur Beichte ging, im allgemeinen aber ein regelmäßiger Kirchgänger blieb. Auch Goethe wandte sich früh von der Kirche ab. Im Konfirmandenunterricht wußte er den Katechismus, eine Paraphrase desselben und die Heilsordnung an den Fingern herzuzählen; die biblischen Beweisstellen konnte er auswendig; aber der Unterricht blieb ohne jeden Eindruck. Es ist das erste wichtige Zeugnis für eine Tatsache, die sich durch das ganze 19. Jahrhundert hindurchzieht, für den geringen Erfolg des kirchlichen Religionsunterrichtes. Noch bedenklicher wirkte auf Goethe der erste Abendmahlsgang. Die Absicht, seine religiösen Zweifel wirklich auszusprechen, wurde durch das Verbot einer besonderen Beichte und durch die mechanische Praxis, im Beichtstuhl eine abgelesene Formel abzuhören, im Keime erstickt. „Ich empfing die Absolution und entfernte mich weder warm noch kalt, ging den andern Tag mit meinen Eltern zu dem Tische des Herrn und betrug mich ein paar Tage, wie es sich nach einer so heiligen Handlung wohl ziemte." Dazu kam später die durch abergläubische Vorstellungen ins Krankhafte verschobene Furcht vor einem unwürdigen Abendmahlsgenuß, unreife und unklare Gewissensbeängstigungen, die unausgesprochen blieben, und deren sich Goethe in heiteren Stunden selbst schämte, bis er dann als Student diese „seltsame Gewissensangst" mit Kirche und Altar völlig hinter sich ließ. Er ging von da weder zur Kirche noch zum Abendmahl und bekannte, daß er zum Beten „nicht Heuchler genug sei".

Man hörte damals natürlich auch andere Urteile. Jean Paul stand der Tag seines ersten Abendmahlsganges noch in späteren Jahren wie ein ruhiger, heiterer Sabbat vor der Seele. „Die ganze Erde blieb mir den ganzen Tag ein aufgedecktes, unabsehliches Liebesmahl, und das ganze Gewebe und Gespinste des Lebens stand vor mir als eine leise, sanfte Wind- oder Zitherharfe, welche der Atem der Liebe durchweht." Er feiert seine Konfirmation als Ab-

schied von der Kindheit.[1]) Aber schon fing sie an, noch in anderem Sinne ein Abschied zu werden. Mit der Konfirmation beginnt die Entwöhnung von der Kirche. Das hat sich im 19. Jahrhundert unendlich oft wiederholt. Goethe selbst erzählt denn auch, daß man seit geraumer Zeit klage, die Kirchgänger verringerten sich von Jahr zu Jahr, und in eben demselben Verhältnis die Personen, welche den Genuß des Nachtmahles verlangten. Von allen Seiten wird diese Tatsache bestätigt. Schon in seiner Antrittspredigt sprach der junge Schleiermacher es aus, daß „der allgemeinen Meinung nach das Christentum mehr als je vernachlässigt und verachtet ist." Ein Gutachten über die Mittel, dem Verfall der Religion vorzubeugen aus dem Jahre 1803, beginnt Schleiermacher mit den Worten: „Allgemein hört man die Bemerkung, die Religion sei im Verfall." „Diese Klage gründet sich," hebt er hervor, „auf den Verfall des öffentlichen Gottesdienstes." Die Klage ist keineswegs gegenstandslos, es ist offenbar, daß alle öffentlichen Religionsübungen weniger besucht und genossen werden als ehedem. „Unsere Kirchen stehen leer." Es stand nicht viel besser mit der häuslichen Erbauung. Damit begründete Schleiermacher seine Reden über die Religion. „Ich weiß, daß ihr ebensowenig in heiliger Stille die Gottheit verehrt, als ihr die verlassenen Tempel besucht." So urteilte nicht nur der Theologe. Als Steffens im Jahre 1799 nach Berlin kam, erzählt er: „Die Kirchen waren leer und verdienten es zu sein; die Theater waren gedrängt voll, und mit Recht." Natürlich war die Kirchlichkeit in den verschiedenen Gegenden Deutschlands verschieden. Als Stein nach einer Reise an der Küste der Ostsee im Jahre 1802 nach Münster kam, fand er, „daß man dort mehr äußere Achtung für Religion, mehr Menschen von frommen und andächtigen Gefühlen als anderwärts finde". Das war in katholischer Gegend. Im protestantischen Mitteldeutschland klagte Jung-Stilling, während er in seiner Jugend keine anderen Leute kannte, die nicht zur Kirche gingen, als die Separatisten, daß sich am Anfang des neuen Jahrhunderts ein allgemeiner Abfall vom Christentum bemerkbar mache, das Studium der Theologie nehme ab, es sei nicht mehr „Mode", von Christus zu reden, kirchlich sei nur noch der Mittelstand. Das wird für Norddeutschland durch Perthes bestätigt. Als er die Bibelverteilung betrieb, schrieb er: „Das Landvolk nicht weniger als der größte Teil der Städter hält Kirchengehen für unnötig, selbst für lächerlich."

[1]) Klaiber, Die deutsche Selbstbiographie, S. 190.

Die Unkirchlichkeit der höheren Stände hatte sich auf die niederen Schichten des Volkes ausgedehnt. Besonders bedenklich war es, daß gerade die religiös angeregten Kreise sich von der Kirche zurückzogen. Auch nach Anton Reisers Erzählung waren es die Separatisten, die sich von Kirche und Abendmahl fern hielten. Schleiermacher stellt fest, daß die Kirche den Menschen um so gleichgültiger wird, je mehr sie zunehmen in der Religion, und daß gerade die Frömmsten sich stolz und kalt von ihr aussondern. Die Bewegung ging von den Gebildeten aus; darum wandte sich Schleiermacher in seinen Reden an sie, denn „jetzt besonders ist das Leben der gebildeten Menschen fern von allem, was ihr auch nur ähnlich wäre". Nach seinem Urteil sind für seine Zeitgenossen „die Priester die Verhaßtesten unter allen Menschen." Genau so urteilte Fichte in den religiösen Vorlesungen, die er im Jahre 1806 in Berlin hielt. „Man kann in unserem Zeitalter in keinen Kreis aus den gebildeten Klassen treten, ohne auf Leute zu stoßen, bei denen die Erwähnung Jesu und der Gebrauch biblischer Ausdrücke unangenehme Empfindungen anregt und den Redenden in den Verdacht bringt, entweder ein Heuchler oder ein beschränkter Kopf zu sein." Es galt als ein Kennzeichen höherer Bildung, wenn man sich frei machte von kirchlichen Formen und Glaubensmeinungen. Von Fichte erwartete man in Jena, als ihm ein Sohn geboren wurde, daß er ihn nicht werde taufen lassen, und als er dies doch geschehen ließ, rechnete man ihm diese Inkonsequenz als ein noch nicht überwundenes Jugendvorurteil an. Als Goethe seinen Sohn konfirmieren ließ, war ihm dies lediglich bedeutsam, weil Herder es war, der die Handlung vollzog. „Eine rührende Erinnerung vergangener Verhältnisse." Wenn Goethe die Trauung, „die Zeremonie", wie man sie damals nannte, als etwas Peinliches empfand, so stand er damit nicht allein. Auch für Friedrich Schlegel war die Trauung eine „verhaßte Zeremonie". Derselbe Schlegel schrieb in der Zeit, als es ihm mit der Stiftung einer neuen Religion ernst war, an Auguste Böhmer, die Tochter von Karoline, der Frau seines Bruders, zu ihrer Konfirmation: „Daß du konfirmiert werden mußt, ist notwendig, sonderbar, traurig und ausnehmend lustig. Fürchte dich nur nicht davor. Ich wurde auch einmal konfirmiert und kann dir sagen, daß es schnell vorübergeht." Ein Mann von so ausgesprochen christlicher Gesinnung und kirchlicher Gewöhnung wie Hamann lebte in einer „Gewissensehe", und die improvisierte Trauung, die in der Luise

von Voß erzählt wird, war nicht nur Dichtung. Matthias Claudius ließ sich ebenso plötzlich und überraschend trauen, und auch Wilhelm von Kügelgens Mutter ließ sich in einer plötzlichen Gefühlsaufwallung sofort trauen, ein Zeichen, wie die kirchliche Sitte erweicht war. Bei den Gebildeten wurde die Haustaufe allgemein üblich, sie wurde zu einem Familienfest. Nur die Armen ließen ihre Kinder in der Kirche taufen. Das Abendmahl feierte die ältere Generation mit großem Ernst und tiefstem Gefühl. Steffens konnte seine Mutter nicht ohne Zittern und strömenden Tränen das Abendmahl nehmen sehen. Die Gräfin Schwerin hatte ihre Eltern am Abendmahlssonntag nur mit verweinten Augen und verklärten Zügen in schwarzen Kleidern gesehen. Die Andacht ihrer Mutter machte ihr einen unauslöschlichen Eindruck. Aber schon am Anfang des neuen Jahrhunderts war das meist anders. Die Abendmahlsfeiern wurden als Nebensache behandelt; sie waren wenig besucht und ohne Feierlichkeit.

Wenn die Gebildeten der Kirche den Rücken kehrten, so sahen sie das als ein Vorrecht an. Sie hatten keineswegs die Absicht, auch das Volk aus der Kirche zu ziehen; ja gerade die Weltleute klagten nach Schleiermachers Urteil am meisten über den Verfall der Religion, aber ohne alles unmittelbare eigene Interesse, nicht mit Beziehung auf sich selbst und ihresgleichen, sondern auf die niederen Volksschichten. Dem Volke wollten sie die Religion erhalten, denn sie dachten daran, „daß ehedem, als noch mehr äußere Religiosität im Volke herrschte, auch das Volk noch eingezogener und ehrbarer lebte, wohlfeiler und unermüdlicher arbeitete, sich unterwürfiger zeigte und sich weder ein eigenes Urteil noch Versuche erlaubte, seine wirtschaftliche Lage zu heben". „Diese herrlichen Eigenschaften," sagt Schleiermacher ironisch, „sind leider mit der Religiosität verschwunden und müssen mit ihr zurückkehren." Das Volk muß wieder christlich werden; denn das Christentum macht demütig und duldsam, mäßigt die Begierden nach dem Besitz und hat deswegen die Aufgabe, das Volk in Zucht und Zaum zu halten. Die höheren Stände erkannten deswegen eine Pflicht zur Kirchlichkeit nur an, um dem Volke ein Beispiel zu geben. Den Adel und die höhere Beamtenschaft trieb weder Neigung noch Bedürfnis in die Kirche. Die Gebildeten vertrieben sich dabei die Zeit, indem sie in der Kirche lasen. So stand es besonders in dem französisch gebildeten hohen Adel. Prinz Heinrich, der Bruder Friedrichs des Großen, besaß in seiner großen Bibliothek

auch eine Bibel, aber er „las nur darin", sagt Heinrich von Bülow, „wie man sich in einem Prozeß um die Akten der Gegenpartei kümmert."[1]) So benahm sich nicht etwa nur der Adel. Auch Kant scheute sich nicht, nachdem er das Gebet für den Philosophen verworfen hatte, es „in den öffentlichen Vorträgen an das Volk" ausdrücklich zu billigen. Er verrät kein Bewußtsein davon, was er damit sagt. Die Gebildeten waren in dieser Beziehung nichts besser als der Adel und die Fürsten. Das wird durch Fichte bestätigt; auch er spricht in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters „von der bekannten und fast auf allen Zungen befindlichen Klage über den Verfall der Religiosität besonders unter dem Volke", und er fügt hinzu, daß die Klagenden keineswegs ihre eigene Irreligiosität beklagten, und daß sie nicht etwa sich selber, sondern nur andern und insbesondere dem Volke Religiosität wünschten. Die Kluft zwischen den Gebildeten und dem Volke war damals so groß, daß Schleiermacher es für unmöglich hielt, beide Teile des Volkes durch dieselbe Predigt zu befriedigen. „Was geschehen muß, um den einen verständlich zu werden, verhindert das, was geschehen müßte, um die Erwartungen der andern zu befriedigen." So kam das Volk nicht, weil es den Gottesdienst nicht verstand, und die Gebildeten nicht, weil er sie nicht befriedigte. Man kann auch nicht sagen, daß dies lediglich an der Öde des deutschen Kirchenlebens lag. Als Friedrich Wilhelm III. aus London nach Berlin zurückkehrte, drückte ihn die Leere der deutschen Kirchen um so mehr, als er die englischen Gottesdienste kennen gelernt hatte. Tieferblickende Männer ließen sich dadurch nicht ebenso täuschen. Schleiermacher, ein Kenner der zeitgenössischen englischen Predigt, stellt England als warnendes Beispiel hin. „Wo herrscht bei aller scheinbaren Frömmigkeit mehr Roheit und ruchloses Wesen, nicht nur in allen namhaften Städten, sondern auch auf dem platten Lande, als eben dort?" Und Niebuhr schrieb von seiner Reise in England aus: „Die Geistlichkeit taugt im allgemeinen nicht; das räumt jeder ein, der das Land kennt. Die Frömmigkeit des Volkes ist meistens Augendienst, eine gewohnte Formalität ohne allen Einfluß auf Gesinnung und Handlungsweise. Sie halten auswendig gelernte Tischgebete, auch vor und nach dem Tee; sie beobachten alle Satzungen ihrer Kirche und verfluchen die Infideles, Deists und Atheists mit dem Stolz einer Seele, die ihr

[1]) Abgedruckt bei Fontane, Wanderungen 1, 293 Anm.

Privilegium für den Himmel kennt." Ähnlich heißt es in einem Briefe an Perthes aus London: „Im Volke fehlt ungeachtet des vielen Redens vom Christentum das religiöse Element in erschreckendem Grade." Diese Urteile sind ein Beweis, daß sich die gebildeten Deutschen auch durch den englischen Gottesdienst nicht täuschen ließen und nicht befriedigt fühlten.

Denn dies war der tiefste Grund der Entkirchlichung der Gebildeten. Die Gottesdienste genügten ihnen nicht, der liturgische Teil nicht ihrem künstlerischen Bedürfnis, — die Liturgie schreckte ab durch ihre Monotonie, die Predigt wegen dieser Spaltung der Gemeinde. Ein so sachkundiger Kritiker wie Schleiermacher, er, der selbst ein Prediger war, spricht es aus: „Wir besitzen vortreffliche Kanzelredner, und ihre Leistungen sind im einzelnen vortrefflich; aber gerade sie räumen es ein, daß der Umfang ihrer Arbeit und die Intensität ihrer Wirkung nur mittelmäßig ist." Einen Einblick in die religiösen Nöte auch in ehrbaren Pfarrhäusern gibt ein Brief, in dem eine kurische Pfarrerstochter, eine Freundin Elisas v. d. Recke, Moses Mendelssohn am Weihnachtsabend ihre Zweifel beichtete, als dem ersten, von dem sie glaubte, er würde sie verstehen. Die lutherische Pfarrerstochter mußte sich auf ihre Worte: der Weltweise betet nicht! von dem jüdischen Philosophen fragen lassen: „Haben Sie je die Psalmen gelesen? Auch der Aufgeklärteste kann sie beten!"

Wenn schon die Wirkung tüchtiger Pfarrer so eingeschränkt war, so wurde der Einfluß der Kirche erst recht herabgedrückt durch die allgemeinen Zustände im geistlichen Stande. Auch darüber war Schleiermachers Urteil sehr pessimistisch. Schon 1802 schrieb er aus Stolpe: „Ach, liebe Freundin, wenn man so unter 35 Geistlichen ist! — ich habe mich noch nicht geschämt, einer zu sein; aber von ganzem Herzen habe ich mich hineingesehnt und hineingedacht in die hoffentlich nicht mehr ferne Zeit, wo das nicht mehr so wird sein können. Erleben werde ich sie nicht, aber könnte ich irgend etwas beitragen, sie herbeizuführen! Von den offenbar infamen will ich gar nicht reden, auch wollte ich mir gerne gefallen lassen, daß einige dergleichen unter einer solchen Anzahl wären, besonders solange die Pfarren noch 1000 Rtlr. eintragen — aber die allgemeine Herabwürdigung, die gänzliche Verschlossenheit für alles Höhere, die ganz niedere sinnliche Denkungsart — sehen Sie, ich war gewiß der einzige, der in seinem Herzen geseufzt hat; gewiß, denn ich habe so viel angeklopft und versucht, daß ich sicher den zweiten gefunden hätte."

Diese Erfahrungen faßte er in seinem Gutachten in das Urteil zusammen, „daß es nicht leicht einen Stand in der Gesellschaft gibt, der seine Bestimmung so wenig erreichte, und dessen Mitglieder ihre Pflichten so schlecht erfüllten, ja daß der bei weitem größte Teil derselben in allen Stücken, in Ausbildung, in Kenntnissen, in Gesinnung, sehr tief unter dem stehe, was ihr Stand erfordert."

Die Theologen standen, einst geehrt, überhaupt in geringem Ansehen. „Von ihnen am wenigsten," sagt Schleiermacher, „mag man etwas über die Religion hören; sie haben sich des Vertrauens unwürdig gemacht." Sie klagen deswegen am lautesten über den Verfall der Religion, weil, was sie eigentlich drückt, das Gefühl von dem verringerten Einfluß ihres Standes ist. Vertrauen und Ansehen genießt der Theologe allenfalls noch als Person; „aber", sagt Schleiermacher, und er mußte es wissen, „die Ehrfurcht, welche dem Prediger um seines Standes willen erwiesen wird, hat sehr abgenommen." Karoline Herder klagt, daß es damals nicht nur in Weimar üblich gewesen sei, von allem, was kirchliche Einrichtung hieß, äußerst gering zu halten: „Der geistliche Stand besonders wurde bei jeder Gelegenheit lächerlich gemacht." Dieses Urteil wird noch im Jahre 1814 durch Perthes in Hamburg bestätigt. Er schlägt vor, die Bibelverbreitung von Laien ausgehen zu lassen, „weil der Einfluß der Geistlichen durch deren eigene Schuld in solchem Grade gesunken sei, daß keine allein von ihnen ausgehende Tätigkeit durchgreifende Wirkung üben könne." Diese Mißachtung zogen sich zum Teil schon die Studenten der Theologie zu. „Die Theologen," sagt Jacobi in einer Schrift aus dem Jahre 1808, „zeichnen sich nicht selten durch Unsittlichkeit aus und wollen ihre schlechte Aufführung durch die unverschämte Äußerung beschönigen, daß ihnen einmal im Amt der Genuß der Weltfreuden verboten sei."[1]) Bestätigt wird das durch Fichtes Urteil über die Theologen: „Mit einem Theologen, der Theologe bleiben und nicht lieber Volkslehrer sein will, könnte er gar nicht zusammen kommen." Vollends Schelling, der doch ein Pfarrerssohn war, konnte sich nicht genug tun in wegwerfendem Urteil über die Theologen. In den Kreisen der höheren Bildung war die Mißachtung der Theologie durch Lessings Streit mit Goeze verbreitet worden. Ein Zeugnis ist das mephistophelische Urteil über

[1]) Tischhauser, Gesch. der evang. Kirche Deutschlands, S. 144. Der Verfasser ist indessen nicht, wie Tischhauser sagt, der Philosoph Friedrich Heinrich Jacobi, sondern Joh. Friedr. Jacobi.

die Theologie im Faust und die Charakterisierung des biblischen Theologen in Kants Streit der Fakultäten: „Der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der auf Statuten d. h. auf Gesetzen beruht, die aus der Willkür eines andern ausfließen."

Trotz dieser Urteile wäre es verkehrt, die Unkirchlichkeit der Zeit allein auf die Rechnung des geistlichen Standes zu setzen, denn das Herabsinken der Theologen war eine der Folgen der Entchristlichung des Volkes. Die Frage nach dem Grunde der Entkirchlichung ist also damit allein nicht beantwortet, und besonders die Frage nicht, warum gerade der beginnende Idealismus mit einem so tiefen Herabsinken der Kirchlichkeit zusammenfiel. Auch Prediger, die der herrschenden geistigen Strömung angehörten, überwanden die Unkirchlichkeit ihrer Geistesgenossen nicht. Goethe stand in engem Verkehr mit Herder, ohne seine Gottesdienste zu besuchen. Friedrich Schlegel wohnte in Berlin Tür an Tür mit Schleiermacher in innigster geistiger Gemeinschaft, ohne daß Schleiermacher auch nur erwartete, daß der Freund seine Gottesdienste besuchte.

Mit dem Religionsunterricht in den Schulen stand es nicht besser, als mit der kirchlichen Predigt. Wenn Niebuhr erklären will, warum er „in seinen reiferen Jahren keine Stimmung fand, worin der eigentliche Glaube erwachsen konnte", erzählt er von seinen Schuljahren: „Zu der natürlichen Anlage kam die Wirkung eines elenden Religionsunterrichts und eine sehr lebendige Beschäftigung mit dem klassischen Altertum." Dies Urteil wird durch einen so berufenen Zeugen wie Herder bestätigt. Er rechnete im Jahre 1785 zusammen, daß die Zöglinge des Gymnasiums in neun Jahren 2538 Stunden für Bibellesen und 940 Stunden für den Katechismus verwendeten. „Und was wird mit allen diesen Stunden ausgerichtet? Nichts, als daß die jungen Leute Ekel und Überdruß an Wahrheiten erlangen, die ihnen doch die wirksamsten und lebendigsten auf ihre ganze Lebenszeit sein sollten. — Man möchte, wenn das Christentum sein soll, die christliche Erziehung verwünschen." Eine anschauliche Schilderung dieses elenden Religionsunterrichtes gibt Friedrich von Klöden in seinen Jugenderinnerungen, wie er in Preußisch-Friedland um 1794 abgehalten wurde. Wenn man die Abneigung der Gebildeten gegen den Religionsunterricht richtig beurteilen, wenn man besonders Fichtes herbes Urteil über den Religionsunterricht verstehen will, so muß man wissen, wie er gegeben wurde. Die Bibel wurde hintereinander weg von Anfang bis zu Ende ohne jede Auslassung und

ohne ein erklärendes Wort schnell und ohne Ausdruck von den Schülern der Reihe nach vorgelesen. In etwa acht Monaten war man fertig und fing wieder von vorne an. Die Schüler beachteten weder noch verstanden sie, was sie lasen, und langweilten sich gründlich. Es war einfach eine mechanische Leseübung. Daneben wurde ein Kompendium der Dogmatik, das auf Wöllners Veranlassung herausgegeben war, wörtlich auswendig gelernt. Dasselbe Bild vom Religionsunterricht bekommt man durch Anton Reiser: „Alle Morgen früh wurde nach der vorgeschriebenen Ordnung zuerst ein Kapitel aus der Bibel gelesen, wie es jedesmal in der Reihe folgte, es mochte nun so lang oder kurz sein, wie es wollte. Darauf wurde dann nach einer gewissen Heilsordnung zweimal die Woche eine Art von Theologie doziert." In dieser wurde z. B. die Lehre von der Trinität bis in das speziellste Detail hinein den Schülern mit allen lateinischen Schulausdrücken eingeprägt. So war der Religionsunterricht den Kindern, je aufgeweckter sie waren, um so mehr verleidet und verhaßt. Die Schule war, ganz wie Fichte ihr vorwarf, eigentlich nur der Kirche wegen da. So urteilte auch Klöden im Rückblick auf jene Zeit. Der ganze Unterricht bezog sich nur auf Religion und Kirche. Auch das Schreiben bestand nur im Abschreiben von Kirchenliedern. Dem Unterricht fehlte jede Frische und Lebendigkeit. Die Form der reformatorischen Schule war geblieben, der Geist, die Glaubenstiefe war längst verloren. Natürlich gab es auch Ausnahmen. Friedrich von Klöden erzählt von seiner Mutter: Jede Religionsstunde „war ihr eine Feierstunde, in welcher ihr in ihrem freudenlosen Leben ein besseres und edleres Sein aufging und sie über die Misere ihres täglichen Lebens sich selig erhoben fühlte". Das war etwa um 1770 in Berlin. Aber solche Zeugnisse sind selten.

Graf Bünau, der Gönner Winckelmanns, gibt in einer Schrift über die Gründe des Religionshasses als Hauptgrund das mechanische Traktieren des Katechismus an. Für die Kinder der „unbemittelten Klassen" bestand der Religionsunterricht im Memorieren und Hersagen des Katechismus. In den höheren Schulen wurde der Religionsunterricht nach dogmatischen Kompendien erteilt zur „Übung der lateinischen Sprache und Gottesfurcht". An den Sätzen der Dogmatik wurde die Logik eingeübt. Der ganze Haß, den die Jugend der lateinischen Grammatik und der Logik gönnte, übertrug sich auf den Religionsunterricht. „Das mechanische Traktieren des Katechismus und das Bibellesen, die Pedanterie und die Ungeschicklichkeit

der Lehrer . . . trägt sich auf die erzwungene Wissenschaft über" (Graf Bünau). „Ein aufgeweckter Junge wie Winckelmann war deshalb in keiner Stunde ein unaufmerksamerer Zuhörer als in den theologischen Stunden." Von Bedeutung ist auch die Wirkung gewesen, die der Religionsunterricht auf Herbart hatte. Der Unterricht war gründlich und gewissenhaft aber rein verstandsmäßig. Trotzdem Herbart ihn in sorgfältigen Nachschriften ausarbeitete, war der Eindruck so gering, daß er in einer Rede, die er als Schüler über das Wachstum und den Verfall der Moralität hielt, die höchste Stufe der Moralität bei den Griechen und Römern suchte, aber die moralische Bedeutung des Christentums gar nicht erwähnte. Der Unterricht stand ganz unter dem Einfluß der Wolffischen Philosophie. Seine einzige, aber geschichtlich recht bedeutsame Wirkung war die, daß dieser weitaus einflußreichste Pädagoge der klassischen Zeit nach seinem eigenen Geständnis durch den Religionsunterricht auf die Wolffische Philosophie hingewiesen und an sie gefesselt wurde, so daß er sich am Idealismus vorbei wieder der Aufklärung anschloß. So hat denn auch in seiner im 19. Jahrhundert so wirksamen Pädagogik die Religion keine entscheidende Stelle. Einen gefühlvollen Religionsunterricht forderte er gerade deshalb, weil er selbst jedes Gefühl in dieser kalten Begriffswissenschaft vermißt hatte.

Der Überdruß am Religionsunterricht wurde erhöht durch die religiöse Überfütterung der Jugend: lange doktrinäre Predigten, zweimal wöchentlich Katechisationen, religiöse Exerzitien an jedem Wochentage. So stand es z. B. in Stendal in Winckelmanns Jugend. Aber es gehörte auch nach dem Allgemeinen Landrecht zur Pflicht der Meister, die Lehrlinge und Gesellen zum fleißigen Besuch des öffentlichen Gottesdienstes anzuhalten, ebenso wie der Rittergutsbesitzer für christliche und kirchliche Erziehung der Kinder seiner Untertanen sorgen mußte. Als Perthes als Lehrling nach Leipzig kam, mußte sich sein Lehrherr kontraktlich verpflichten, ihn zum Besuch des Gottesdienstes anzuhalten. Er ging denn auch sonntäglich mit ihm in die Kirche, und zwar immer in dieselbe. Aber auch Friedrich der Große sollte als Kronprinz nach der Instruktion von 1734 alle Sonntage am Gottesdienst teilnehmen und alle Woche zwei- bis dreimal in die Betstunde mitgehen! Es ist bekannt, wie er darüber urteilte.

So hohe Ansprüche an die Kirchlichkeit eines jungen Offiziers waren aber keineswegs ungewöhnlich. Der spätere Kriegsminister Boyen besuchte in seiner Jugend „nicht allein den sonntäglichen Vor-

und Nachmittagsgottesdienst, sondern auch oft die Wochenpredigten". Ebenso war er an tägliche Andachten „und noch immer eine Betstunde" gewöhnt. Sein Urteil darüber zeigt freilich, wie bedenklich diese Gewöhnung wirkte. Er sagt selbst: „Diese anhaltenden Religionsübungen wirkten nicht vorteilhaft." Es entstand daraus eine Entfremdung von gottesdienstlichen Feiern, die er, er gesteht es selbst — „eigentlich niemals habe ganz überwinden können".

Es gibt natürlich auch dankbare Urteile. Ausführlich und anschaulich beschreibt Ludwig von der Marwitz den Konfirmationsunterricht, den er von seinem Pastor empfing. Man bekommt dadurch ein Bild des Religionsunterrichtes eines Supranaturalisten. „Er zeigte genau, bis wohin die menschliche Vernunft unumstößliche Gewißheit schaffen, und was sich über dieselbe hinaus aus der göttlichen Offenbarung mit Recht schließen und glauben lasse. Wie mir denn dadurch der Kopf heller wurde, so ließ ich es nachher an Fragen und Zweifeln nicht fehlen. Ich glaube, daß vielleicht niemand, der nicht selbst Theologie studierte, so gründlich in der Religion unterrichtet worden ist. Ich bin es diesem würdigen Manne schuldig, einen festen Stab durch mein ganzes Leben gehabt zu haben, der nie gewankt hat."

Auch Fr. v. Klöden urteilt trotz seiner pädagogischen Bedenken gegen den Religionsunterricht über das Resultat schließlich doch sehr günstig: „Ich erhielt eine wenn auch nicht ganz klare, so doch genaue Kenntnis der Bibel, und ihre schönsten Stellen wurden mir in reichster Auswahl tief eingeprägt. Ich besaß in ihnen einen Schatz der reinsten Gottesfurcht, der höchsten Weisheit, der edelsten Lebenserkenntnis voll Glauben, Liebe, Hoffnung, Trost und Ermutigung. Ich kannte die vorzüglichsten Kirchenlieder mit ihren herrlichen Melodien, die den tiefsten Gemütern entquollen sind, ich besaß das Material der gesamten Kirchenlehre, welche an Umfang nachher keine bedeutende Vervollständigung erhielt." Viel hundertmal dachte Uli Broecker, der arme Mann im Tockenburg, mit gerührter Seele an den liebevollen Religionsunterricht, den er empfangen hatte.

Aber solche Urteile sind selten. Meistens machte der kirchliche Unterricht keinen tieferen Eindruck. Klöden z. B., der für seinen Religionsunterricht doch so dankbar war, hatte „durch den Konfirmationsunterricht keinen erheblichen Zuwachs im Wissen gewonnen". Die „Lehrart war öde und trocken und sie konnte durch das zugrunde gelegte überaus dürre Lehrbuch nicht an Leben und

Wärme gewinnen". Die Heilslehre „wurde uns weder anziehend noch eindringlich und belebend". Der Unterricht „verleidete uns diese Lehren mehr als er sie uns lieb machte".

In der Regel also befriedigte der Gottesdienst und der Religionsunterricht die unteren Stände so wenig wie die Gebildeten. Aufmerksamen Beobachtern auch unter den Theologen entging diese Tatsache nicht und sie fragten sich: woher kommt die Erfolglosigkeit des Gottesdienstes? Schleiermacher sucht den Grund darin, daß der Gottesdienst hinter den Bedürfnissen der Christen zurückbleibe. Es ist immerhin bemerkenswert, daß Goethe ein ähnliches Urteil ausspricht: „Der protestantische Gottesdienst hat zu wenig Fülle und Konsequenz, als daß er die Gemeinde zusammenhalten könnte." Er findet, daß die Ursache der Unkirchlichkeit sehr nahe liege, nur wage niemand, sie auszusprechen. Mit Erstaunen hört man, daß der eigentliche Grund darin läge, daß der Protestantismus zu wenig Sakramente habe. Er gibt dem Katholizismus mit der Fülle seiner Sakramente bis zur letzten Ölung und zur Priesterweihe den Vorzug. Als aber Goethe selbst in Rom war, fand er ebenso wie später Wilhelm von Humboldt den katholischen Gottesdienst abgeschmackt und langweilig. Das seltsame Urteil des alternden Dichters stand ganz unter dem Einfluß der Romantik, die sich zum Katholizismus neigte. Wäre das ein rein individueller Zug, so wäre er kaum der Beachtung wert, allein er ist typisch. Goethe schlägt damit eine Richtung ein, die sich im neunzehnten Jahrhundert immer wieder durchgesetzt hat. Gerade die geistig hochstehenden, führenden Männer, die sich für ihre Person der Kirche entfremdet hatten, haben für das Volk immer wieder bis heute das Heil in einem katholisierenden Kultus gesucht. Darüber hat schon Schleiermacher in seinem Gutachten bittere, aber treffende Bemerkungen gemacht: „Wie gerne würden sich die Gebildeten hergeben, um die Kirche mit Kreuzen und mit Bändern in dem Glanz des Reichtums und der Würde zu schmücken, und wie würden sie sich freuen, zu hören, wie unter solcher Herrlichkeit und Pracht auf das Volk gewirkt würde! Sollte es auch einigen Aufwand kosten, man bringe nur Lebendigkeit und Glanz und allerlei, was den Sinnen schmeichelt, in den Gottesdienst hinein!" Damit war Goethes Urteil schon im voraus von einem viel besseren Kenner der kirchlichen Dinge verworfen.

Auch zeigen die Tatsachen, daß in der katholischen Kirche die Verhältnisse nicht wesentlich anders lagen; während noch Franz

von Baader, der Katholik, in seiner Jugend die Bibel eifrig las, und Ludwig Richters Großvater regelmäßig am Sonntag der Messe beiwohnte, täglich sein Morgen- und Abendgebet las und sich gern über religiöse Dinge unterhielt, war sein Sohn, der Vater des Malers, völlig unkirchlich. Noch mit 21 Jahren hatte Ludwig Richter nie eine Bibel in den Händen gehabt, wie er auch in seiner Jugend nie in die Kirche gekommen war. Als er die Bibel zum erstenmal las, war er nicht weniger wie seinerzeit Luther „überrascht und erstaunt, daß man so lange Reden und Aussprüche Christi besitze". Dagegen die „Reden großer Griechen und Römer im Plutarch hatte er schon oft mit großer Ehrfurcht und Begeisterung gelesen". So also sah es in der katholischen Kirche aus.

Aber auch in der protestantischen Kirche hatte die Bibelkenntnis nachgelassen. Als Perthes 1814 in Hamburg einen Verein für Bibelverteilung gründete, bemerkte er über die unteren Stände: „Bibeln sind nur in wenigen Familien bekannt; selbst in Schulen habe ich Mangel daran gefunden." Das hatte schwere religiöse Nöte zur Folge: „Hunderte von Familien möchten Trost und Hilfe bei Gott suchen, aber sie kennen die Wege, die zu ihm führen, nicht, und können sie nicht kennen, so wie unsre früheren Zustände waren."

Die protestantische Kirche erschien den Gebildeten wie ein klappernder, leerlaufender Apparat, eine Maschine ohne Geist und Leben ebenso wie der Staat, mit dem sie verkoppelt war. Man wandte nicht nur der Kirche den Rücken, sondern, wie sich später zeigen wird, mit demselben Widerwillen auch dem Staate und mit Überdruß der Schule, dem ganzen Apparat der Volkserziehung, wie die Aufklärung ihn konstruiert hatte. In diese Bewegung hinein gehört auch die Abwendung von der Kirche. Die Gläubigen beseufzten, die Ungläubigen verachteten sie. Das christliche Leben lief in ungefaßten Rinnsalen neben diesem ausgebauten Kanal. Die Zusammenkünfte der Erweckten wurden, wie neben vielen anderen Zeugnissen Jung-Stillings Lebensgeschichte zeigt, von einer eifersüchtigen Geistlichkeit durch polizeiliche Schikanen gestört. Andere Formen der kirchlichen Wirksamkeit als die Predigt und den Religionsunterricht gab es nicht, und diese Formen waren, wenn auch nicht von außen zerstört, so doch von innen entleert und vertrocknet. Neben der Geistlichkeit gab es wohl einzelne Erweckte, die sich zu privaten Kreisen zusammenschlossen, aber keine selbständigen, freien und tätigen Gemeinden. War die Geistlichkeit ohne Geist, so gab es keinen Träger des

kirchlichen Lebens. Wer wie Jung-Stilling eine freie christliche Wirksamkeit entfaltete, stand in einem beständigen, von beiden Seiten erbitterten Kampf gegen einen herrischen, eifersüchtigen Pfarrerstand, der seine Gemeinden, die er innerlich nicht zu fesseln vermochte, mit äußerer Gewalt zusammenhielt und jede freie Tätigkeit unterdrückte. In dieser Beziehung war gerade die rationalistische Geistlichkeit, wie Stillings Schriftstellerei beweist, nicht weniger pfäffisch als der katholische Klerus.

Zunächst war es auch nicht die katholische Kirche, sondern die Brüdergemeine, die einen tieferen Eindruck auf das entkirchlichte Geschlecht machte. Obgleich sie selbst damals nicht mehr auf der ursprünglichen Höhe stand, so hat sie doch auf das Geschlecht des Idealismus noch stark gewirkt. Novalis war unter dem Einfluß der Herrnhuter aufgewachsen; seine beiden Eltern lebten in der Frömmigkeit der Brüdergemeine, und deren Charakter kehrt in den religiösen Liedern des Sohnes wieder. Der Philosoph Fries stammte aus der Brüdergemeine. Der junge Schleiermacher hatte sich unter schweren Kämpfen von der Theologie der Brüdergemeine losgerissen, aber den besonderen Charakter ihrer Frömmigkeit hat er festgehalten. Er hat selbst bekannt, daß sich hier zuerst die mystische Anlage entwickelt habe, die ihm so wesentlich sei und die ihn unter allen Stürmen des Skeptizismus gerettet und erhalten habe. „Damals keimte sie auf, und ich kann sagen, daß ich nach allem wieder ein Herrnhuter geworden bin, nur von einer höheren Ordnung." Als er im Jahre 1804 wieder einen christlichen Kreis gefunden hatte, konnte er es dankbar aussprechen: „Seit ich die Brüdergemeine verließ, habe ich mich noch nicht wieder so meines Christensinns und Christentums gefreut." Seinem Genossen Steffens ist es bis in sein Alter unvergeßlich geblieben, wie er vor der Schlacht von Bautzen die Schwestern der Gemeine in stiller Ordnung zur Kirche gehen sah: „Wie ein Traumbild des göttlichen Friedens schwebte mir diese Erscheinung vor, mitten auf der Stätte einer angehenden großen Schlacht, und hat mich seitdem nie verlassen." Schleiermacher hat in seinem Gutachten über den Verfall der Religion das Gesangbuch, die Gottesdienste, die Abendmahlsfeiern der Brüdergemeine als das beneidenswerte, vollkommenste Muster eines christlichen Lebens hingestellt. Er stand darin nicht allein.

Goethe sprach das allgemeine Urteil aus, wenn er den eigentümlichen Reiz, den das Leben der Gemeinde auch auf Fernstehende

ausübte, darin fand, daß sie den Anfangszustand der Christenheit fortzusetzen und zu verewigen schien. „Die schöne Ruhe, wie sie wenigstens das Äußere bezeugte, war höchst einladend, indem von der anderen Seite durch den Missionsberuf alle Tatkraft, die im Menschen liegt in Anspruch genommen wurde." Freilich fand das Bild, welches er von der Frömmigkeit der Brüdergemeine in den Bekenntnissen einer schönen Seele gab, nicht die Zustimmung des kundigsten Beurteilers, nämlich Schleiermachers. Vieles darin fand er bis in die Kleinigkeiten hinein treu geschildert, in dem Ganzen aber sah er die Absicht, die Frömmigkeit der Herrnhuter psychologisch verständlich zu machen, „und", meint er, „Goethe hat dadurch eigentlich nichts verständlich gemacht, als daß er nichts davon versteht. Die Anmaßung, auch so etwas in seinem Buche zu haben, welches gewissermaßen die ganze menschliche Natur umfassen soll, hat sich selbst gestraft." Auch nach W. v. Humboldts Urteil war diese schöne Seele „eine höchst fatale Gestalt". Die Verzeichnung, an welcher Schleiermacher sich stieß, lag in der beständigen Vermischung von Erotik und Frömmigkeit. Es war nach dem Ausdruck der Heldin eine „andächtige Liebesgeschichte". Immer wieder sind es erotische Empfindungen, die den „Hang zu dem Unsichtbaren vermehren" und die ganze religiöse Entwicklung bestimmen. Immer wieder werden religiöse Regungen an erotischen Empfindungen klar gemacht. Der „unsichtbare Freund" und der abwesende Geliebte erwecken ein ähnliches Gefühl. Auch die Sündenerkenntnis wird in einer psychologisch wenig wahrscheinlichen Weise lediglich aus sexuellen Empfindungen, die der Heldin zum Bewußtsein gebracht werden, abgeleitet. Die ganze Darstellung schließt sich nur an diese eine Seite von Zinzendorfs Empfindungs- und Ausdrucksweise an. Das kraftvolle, tatkräftige und das rein geistige Element, das seinem Wirken und Dichten doch auch nicht gefehlt hat, fehlt völlig. Die Empfindung verrät eine nicht sowohl überwundene als unterdrückte Sinnlichkeit. Von vornherein trägt die Frömmigkeit den Stempel eines kränklichen Mädchens. In das „Hallische Bekehrungssystem", welches mit dem Schrecken über die Sünde beginnt, paßt die Heldin nicht hinein. Sie gesteht, daß sie weder die Angst der Hölle noch die Furcht vor Gott oder das Grauen vor dem Tode kennt, und auch, als sie das Ding, was man Sünde nennt, kennen lernt, wird die Empfindung nicht kraftvoller. Sie kennt weder Gesetz noch Einschränkung noch Reue. Das war nur die eine Seite der herrnhutischen Frömmigkeit.

Nur von der Verwandtschaft mit der Erotik aus hat es Goethe vermocht, sich in jene hineinzuempfinden. Auch die Anpassung an die Sprache der Brüdergemeine gelang doch nicht immer. Neben dem unsichtbaren Freund der Herrnhuter steht immer noch das „höchste Wesen" der Aufklärer. Was Goethe von der Brüdergemeine trennte, war denn auch das Sündenbewußtsein der Gemeinde. Er vermochte sich so „außerordentlich sündhaft nicht zu finden", er glaubte an die eigene Kraft, d. h. an die Kraft der Natur, und die Kraft der Gnade blieb ihm fremd.

Er sprach damit ein allgemeines Urteil aus, welches das ganze Geschlecht des Idealismus miteinander verband. Das orthodoxe und das pietistische Sündenbewußtsein war den Kindern der Aufklärung völlig fremd geworden. Auch Goethes Antipode, Fichte, hat noch in seinem letzten Wort in der Staatslehre von 1813 die Erbsünde als einen Wahn, die Furcht Gottes als heidnisch bezeichnet. Er hat genau wie Goethe die hallische pietistische Bußübung und die Bekehrungspraxis der Brüdergemeine ausdrücklich verworfen.

In diesen Urteilen zeigt sich, daß die Unkirchlichkeit des idealistischen Zeitalters tiefere Gründe hatte. Man kann die Schuld nicht allein bei der Kirche suchen. Die Stellung zur Kirche hatte schließlich ihren Grund in dem Verhältnis dieses Geschlechtes zum Christentum. Man wandte sich nicht nur von einer Karikatur des Christentums in der Kirche, sondern vom Christentum selber ab. Auch in dieser Beziehung hat der Idealismus die Aufklärung fortgesetzt und vollendet. Er wandte sich nicht nur von der Orthodoxie ab, sondern auch von den Reformatoren, und die Kritik des Christentums machte auch vor der Bibel nicht halt. Noch in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters wandte sich Fichte gegen das Schriftprinzip der Reformatoren, er verwarf den Protestantismus ausdrücklich, ebensogut wie den Katholizismus. Die Reformation war nach seinem Urteil weit entfernt, den wahren Grund der Ausartung des Christentums zu entdecken, denn der eigentliche Schade lag bei Paulus, und zwar darin, daß er das Christentum mit dem Judentum vermengte. Dadurch war der Grund zur Auflösung des Christentums schon gelegt, es wurde dadurch zu einer Aussöhnungs- und Entsündigungsreligion. Der eigentliche Schade des Christentums ist das Alte Testament, und seine eigentliche Vorgeschichte das Griechentum.

Ähnliche Urteile wie über die Bibel finden sich über das Gebet. Das Urteil Kants, das der Betende sich schäme, wenn man ihn betend findet, spiegelt in der Tat eine Stimmung wider, welche durch die Aufklärung hochgezogen war. Gerlach erzählt, daß sein Vater es niemals über sich gebracht habe, in der Familie zu beten, und Arndt hatte den Freiherrn vom Stein nie im Hause und in der Familie beten gesehen. Fand man bei ihm Bibel oder Gesangbuch aufgeschlagen, so schlug er es zu und legte es weg; und das waren Männer von ausgesprochener und kraftvoller christlicher Frömmigkeit. Ein Mann wie Georg Forster, der früher Bekenntnisse persönlichen Glaubens abgelegt hatte, bekannte später, daß er „so ruhig, so zufrieden, so vergnügt ohne Gott und Gebet sei, wie er es ehedem mit aller Kraft und Ängstlichkeit des Glaubens nie sein konnte."

Die Abwendung vom Christentum verschärfte sich bis zum bewußten Heidentum, bis zu antichristlichen Gedanken. Diese Richtung war weit verbreitet. Tief verstimmte Urteile hören wir sogar von dem jugendlichen Schleiermacher in Momenten düsteren Zweifels. Er glaubte unwiderruflich, Partei genommen zu haben, so daß niemand ihn zum Christentum werde zurückbringen können. Schärfer noch klingt dieser Ton in Friedrich Schlegels zerrütteter Jugend durch, immer dann, wenn er die in seiner Erziehung liegenden Hemmungen zügelloser Erotik beiseite schob. In diesen Dingen ist er bereit, auch das, „was die Welt Sünde nennt, zu übernehmen," und er kann seinem Bruder bei einer solchen Gelegenheit zurufen: „Handle groß, und wenn es nicht gelingt, so bleibe fest stehen; du wirst alsdann eine glorreiche Gelegenheit haben, Gott zu verachten!" Widerspenstig reißt er sich von der christlichen Moral los. „Die Moralisten haben kein Recht, uns Vorwürfe über den Egoismus zu machen, denn welcher Gott kann den Menschen ehrwürdig sein, der nicht sein eigener Gott ist?" Unverhüllt tritt der innere Grund dieser Auflehnung in seiner Grundanschauung hervor. Er wehrt sich gegen die zwiespältige Moral, die Leib und Seele für ursprünglich verschieden hält. Damit ist die ewige Harmonie des Universums zerrissen. Für diesen Monismus wird das Sexualleben vergöttlicht, und damit wird ohne weiteres die christliche Moral in schärfster Form abgelehnt. Er bestätigte deswegen den Enthusiasmus für die Irreligion, in den Schelling durch den Gegensatz gegen Schleiermachers Reden über die Religion sich hatte treiben lassen. Der äußerte seinen Widerwillen gegen die religiöse Übergeistigkeit, die er unter seinen Freunden

witterte, in einem epikuriſchen Glaubensbekenntnis, deſſen Druck Goethe, vorſichtig wie er war, verhinderte. Sein Abſcheu richtete ſich im Grunde genommen gegen die Geiſtigkeit der Aufklärung, von der ſich ſchon Hamann abgewandt hatte. Aber die Sinnlichkeit, die ſich hier ausſprach, ließ auch bei Schelling deutlich den Gegenſatz gegen die geſchlechtliche Sittlichkeit des Chriſtentums erkennen. Wenn er behauptet, „daß nur das wirklich und wahrhaft iſt, was man kann mit den Händen betaſten," und beteuert, daß er „gekommen ſei ins Klare, die Materie ſei das einzig Wahre", ſo klang das ganz materialiſtiſch, war aber nur im Sinne der Naturphiloſophie gemeint. Aber dieſe Begeiſterung für die Einheit von Natur und Geiſt ging doch unmittelbar in eine Sinnlichkeit über, die ſich mit Abſicht und Bewußtſein antichriſtlich ausſprach. Er wirft den Frommen ihre Überſinn- und Überirdiſchkeit vor, in der ſie der Materie und ihren Werken ewigen Haß geſchworen haben.

„Drum habe ich aller Religion entſagt,
Keine mir jetzt mehr behagt,
Gehe weder zur Kirche noch Predigt,
Bin alles Glaubens rein erledigt."

Mit gefliſſentlichem Zynismus bekennt er:

„Halte nichts vom Unſichtbaren,
Halt' mich allein am Offenbaren,
Was ich kann riechen, ſchmecken und fühlen,
Mit allen Sinnen drinnen wühlen.
Mein einzig' Religion iſt die,
Daß ich liebe ein ſchönes Knie,
Volle Bruſt und ſchlanke Hüften."

Das war nicht nur eine vorübergehende Stimmung, ſondern der Ausdruck eines weit um ſich greifenden Haſſes gegen den aſketiſchen Zug im Chriſtentum. Freilich war er gereizt durch den Spiritualismus, der auch Hamann und Arndt ſo unnatürlich und widerwärtig erſchien. Deswegen konnte der treuherzige Steffens verſichern, daß alle Äußerungen um ihn her, ſelbſt wo ſie anſcheinend feindſelig gegen die Religion auftraten, ihm niemals ſo erſchienen.

Der antichriſtlichen Stimmung der Zeit hat auch Schiller in den Göttern Griechenlands Ausdruck verliehen. Das Gedicht entſtammte der Zeit, in der ſich Schiller der Antike zugewandt hatte; und darin liegt ein Hinweis auf die inneren Gründe dieſer Richtung. Sie lagen nicht etwa in der Wendung zur Natur, ſondern in der Begeiſterung für die Antike. In ſeiner urſprünglichen Faſſung kehrt

das Gedicht seine Spitze gegen den Gottesgedanken der Aufklärung, und es ist lehrreich, daß Schiller ihn ohne weiteres für den christlichen Gottesgedanken hielt. In dem Übermenschlichen sah er einen unmenschlichen Zug, der die Menschen zu den Tieren herabzog; und doch stand er selbst so stark unter dem Einfluß der Aufklärung, daß ihm dieser Gedanke wie eine niederschmetternde Wahrheit erschien, deren erdrückende Macht dem Menschen durch den Schleier der antiken Schönheit verhüllt werden mußte. In der späteren gemilderten Fassung richtet sich das Gedicht nur noch gegen die mechanische Naturauffassung der Aufklärung, und es ist wieder bezeichnend, daß Schiller sie einfach für die christliche hielt. Das war das Christentum der Aufklärung, von dem er sich mit seiner ganzen Zeit abwandte. Er flüchtete vor ihm in die Poesie der Antike, und es ist ein bedenkliches Symptom des Idealismus, daß er von der unerträglichen Härte der Wahrheit zu einer schönen Illusion seine Zuflucht nahm. Die Männer der Erweckungsbewegung, die über das verdünnte Christentum der Aufklärung hinaus waren, hatten deswegen ein tieferes Verständnis für Schillers Absage an das Christentum der Aufklärung als die Zeitgenossen Schillers, die diesem Christentum noch nahe standen. Ein so ausgesprochener Anhänger der Erweckungsbewegung wie Perthes fand in dem Gedicht etwas tief Ergreifendes; für ihn gab es lebendig den Eindruck wieder, den die zu hölzernem Verstandesmechanismus und langweiligem Unglauben herabgesunkene Zeit auf ein tiefer angelegtes Gemüt machte. Er wußte, „wie dem zumute ist, der sich ausstreckt nach dem Umgang mit dem lebendigen Gott" und nichts findet in seiner Zeit als „den kalten, in astronomischer Erhabenheit thronenden Götzen des Verstandes."

Weitaus am tiefsten hat Fichte das Antichristentum seiner Zeit erklärt, indem er sich über Machiavellis Heidentum aussprach. Er selbst erklärte sich dabei laut und entschieden für das Christentum gegen das Heidentum. Dies Heidentum mitten im Schoße der Christenheit entsteht aus dem Beruhen bei der bloß sinnlichen Welt ohne Gefühle des Übersinnlichen. Damit verbindet sich das Studium der alten klassischen Literatur, und aus beidem entwickelt sich dann die prometheische Gesinnung, das moderne Heidentum, dessen Charakter eine hohe Ergebung in das unbekannte Schicksal, ein festes Beruhen auf sich selber ist. „Das Christentum aber wird gehaßt, weil sie glauben, daß es durch täuschende Aussichten auf ein anderes Leben

seine Anhänger um den Gebrauch und Genuß des gegenwärtigen bringe, daß es im kecken, kühnen und frischen Leben störe, kurz, weil sie es nicht kennen noch zu fassen vermögen, sondern es für einerlei halten mit dem Mönchtum."

Fichte dachte bei diesen Worten an Goethe; und in der Tat hat Goethe auch die heidnische Tendenz der Zeit in der entschlossensten Form zum Ausdruck gebracht. Das entschiedene Heidentum, zu dem er sich selbst gelegentlich bekannte, stammt nicht aus der Beschäftigung mit der Natur, sondern wie bei Schiller aus der Antike. Er schlug damit eine Richtung ein, die er selbst auf Winckelmann zurückgeführt hat. Dessen auf die Welt und ihre Güter angewiesener Sinn schien ihm nur mit einem heidnischen Sinne vereinbar. Er besteht im Vertrauen auf sich selbst, im Wirken in der Gegenwart, in der Ergebung in ein übermächtiges Schicksal, in einer unverwüstlichen Gesundheit, die sich im höchsten Augenblick des Genusses wie im tiefsten der Aufopferung, ja des Unterganges zeigt. Diesen heidnischen Sinn, diesen Widerwillen gegen alle christliche Sinnesart fand Goethe bei Winckelmann; es war eine antike Stimmung. An dieses Heidentum schloß er sich an, und zwar mit Bewußtsein und Entschlossenheit, nachdem er manche Schwankungen und Bedenken überwunden hatte auf der italienischen Reise. Das Christentum, wie er es in den Bekenntnissen einer schönen Seele geschildert hatte, erschien ihm als die vielleicht normale Verfassung einer kranken Seele. Das Heidentum Winckelmanns sah er als unverwüstliche Gesundheit an. Das ungesunde Element im Christentum ist der übergeistige Sinn, der sich über die Natur hinaus ins Übersinnliche wendet. Dieser Sinn erschien ihm als unnatürlich, als widernatürlich; es war der asketische Zug des Christentums, den er, nicht ohne daß er anerzogene Bedenken überwinden mußte, zur Zeit der italienischen Reise entschlossen von sich stieß. Das Verhältnis zu Christiane Vulpius wirkte mit. Nun erschien ihm die unbedenkliche Erotik, die sich hemmungslos auswirkt und unter Überwindung des anerzogenen Schamgefühls ausspricht, als das Normale. Nicht ohne Zögern und manche Bedenken gab er sich schließlich der freien Liebe, unter ausdrücklicher und bewußter Abweisung der Ehe, hin. Es waren keine vorübergehenden Stimmungen, sondern eine tief in seiner Weltanschauung begründete Lebensführung. Klar und scharfblickend wie er war, empfand er mit Recht die christliche Erziehung und Sitte als Störung. Deswegen verbinden sich alle Äußerungen, welche in diese Richtung

gehen, mit gereizten Urteilen über Lavater, deren Schärfe zunimmt. Ihm gegenüber kehrt er sein entschiedenes Heidentum heraus. Daran war nicht nur Lavaters Zudringlichkeit schuld. Gab er auch Goethe Grund und Recht zur Kritik, so trat doch die Erinnerung an die christliche Moral in seiner Person Goethe entgegen. Deswegen stieß auch sein Widerwille nicht nur auf Lavater. Als dezidierter Nichtchrist sprach Goethe sich auch Schleiermachers Reden gegenüber aus. Sein anfängliches Interesse ging nach seinem eigenen Geständnis, „je christlicher die Religion wurde", in eine „gesunde und fröhliche Abneigung" über. Der Grund seines „julianischen Hasses" lag tief. Das Christentum war für ihn das Kranke, die Antike das Gesunde. Goethe hat es, wenn auch nicht oft, so doch deutlich ausgesprochen, daß das christliche Keuschheitsgebot unnatürlich und unmöglich sei.

Das ist auch der Sinn der Braut von Korinth, des Goetheschen Gegenstücks zu Schillers Göttern Griechenlands. Es ist ein wehmütiger Rückblick auf die Zeit, „als noch Venus heit'rer Tempel stand". Hier erscheint das Griechentum als der heit're, unbefangene Sinnengenuß, der durch die finstere christliche Askese verdrängt ist.

„Und der alten Götter bunt Gewimmel
Hat sogleich das stille Haus geleert.
Unsichtbar wird einer nur im Himmel,
Und ein Heiland wird am Kreuz verehrt;
Opfer fallen hier,
Weder Lamm noch Stier,
Aber Menschenopfer unerhört."

Die naive antike Sinnenlust lehnt sich gegen den Ernst der christlichen geschlechtlichen Zucht auf, und der Dichter wendet sich mit seiner Sympathie der Antike zu.

„Wenn der Funke sprüht,
Wenn die Asche glüht,
Eilen wir den alten Göttern zu."

Der Leidenschaft, mit der das Keuschheitsideal verworfen wird, entspricht die Schärfe, mit der das Christentum abgewiesen wird. Dabei war Goethe schließlich doch zu klar, um seinen Widerwillen mit den Schwächen der Vertreter des Christentums zu bemänteln, die ihm gegenüberstanden. Mit Recht sah er die Spitze, die sich gegen die heidnische Moral richtete, im Christentum, in der Person Jesu selbst; und auch darin hat er seinen klaren Blick bewiesen, daß er den Widerstand gegen die antike Moral im Kreuze zusammengefaßt fand. Er hat deshalb dieser Empfindung gelegentlich auch einen

Ausdruck geliehen, der das deutliche Bewußtsein davon verrät, daß er im Konflikt mit dem Willen Jesu selber stand. Hat sich diese antimoralistische Tendenz zunächst unter dem Einfluß Schillers ermäßigt, so hat er schließlich auch ruhige und freundliche Urteile über das Christentum und ein, wenn auch kühles und zurückhaltendes, doch von der früheren Schärfe freies Urteil über Jesus ausgesprochen. Aber man kann es nicht verkennen, daß er die Abneigung gegen das Kreuz, wenn auch nicht so scharf ausgesprochen, doch niemals überwunden hat; und es muß gesagt werden, daß dieser Ton im 19. Jahrhundert nicht verhallt ist. Immer wieder klingt er als ein durchgehendes Motiv an, immer im Anschluß an die Antike und mit ausdrücklicher Berufung auf Goethe. Den Ernst dieser Tatsache darf man sich nicht verbergen und ihre Bedeutung nicht unterschätzen, so selten dieser Ton auch rein und scharf herauskommt.

Es ist deutlich, daß die religiöse Krisis ihren inneren Grund in einer Abwendung von der christlichen Moral, und zwar besonders von der geschlechtlichen Moral des Christentums hat. Die Auflösung der Eheordnung und der christlichen Familiensitte, zu welcher die antichristlichen Neigungen führten, war durch den Idealismus nicht verschuldet. Kant vertrat in seiner Rechtsphilosophie die christliche Eheanschauung; er ließ keine andere Gemeinschaft der Geschlechter gelten als die unauflösliche Einehe, aber freilich nur äußerlich, denn er würdigte die Ehe nur von ihrer natürlichen, geschlechtlichen Seite. So kam er zu der groben Auffassung, daß im Vollzug der Ehe ein Mensch sich selbst zur Sache macht, und findet diese Herabsetzung nur dadurch überwunden, daß jeder von beiden von dem andern als Sache erworben und behandelt wird. Hierdurch soll jeder von beiden seine Persönlichkeit wiederherstellen. Es ist begreiflich, daß diese grobe und äußerliche Auffassung der Ehe weder die bisherige Eheordnung aufrecht erhalten noch eine neue begründen konnte. Hier sprach ein eheloser Mann, ohne Erfahrung und ohne jede Fähigkeit des Anempfindens.

Viel zarter und tiefer war Fichtes Eheauffassung. Die rein rechtliche Auffassung der Ehe verwarf er. Der Abwendung des neuen Geschlechts von der patriarchalischen Familiensitte trug er Rechnung, indem er betonte, daß keinerlei, auch kein elterlicher Zwang zur Ehe zu dulden sei. Sie darf nur aus der Liebe hervorgehen, und die Liebe ist frei. Damit nahm Fichte eine der Tendenzen des Sturmes und Dranges auf. Die Ehe wird durch den

freien Willen der Gatten geschlossen und deshalb auch gelöst. Auch darin erweist sich Fichte als ein Anhänger der revolutionären Tendenzen des Sturmes und Dranges, daß er die Ehe als ein rein sittliches und nicht als ein rechtliches Verhältnis auffaßt. Eine Einwilligung beider Teile hebt die Ehe wieder auf, und ein zwangsweises Zusammenhalten durch den Staat wird verworfen. Überhaupt erkennt Fichte keinen rechtlichen Schutz der öffentlichen Sittlichkeit durch den Staat an. Weder der Ehebruch noch das Konkubinat noch die Prostitution kann durch den Staat zwangsweise gehindert werden. Die Prostitution darf freilich auch nicht als Gewerbe staatlich anerkannt oder aus Gründen der öffentlichen Gesundheitspflege beaufsichtigt werden. Als echter Idealist entscheidet er, der Staat ignoriert sie! Aber vom sittlichen Standpunkte aus wird die christliche Eheordnung als die natürliche vertreten; sie gehört zum Naturrecht. Freilich der bloß natürliche Trieb ist noch nicht Liebe; sie ist eine Vereinigung von Natur und Vernunft. Dabei erkennt er den Unterschied der Geschlechter an. Beim Mann geht die Liebe vom Bedürfnis der Sinne, bei der Frau vom Bedürfnis des Herzens aus. Die Frau hat das Bedürfnis, zu achten und sich zu unterwerfen. Aber in der Ehe ist die Selbstverleugnung gegenseitig. Seine Anschauung ist durch und durch männlich und eben darum zart. Dadurch, daß in der Ehe das natürliche Verhältnis der Geschlechter hergestellt wird, wird der Mensch zur vollkommenen Entwicklung aller seiner Anlagen geführt. Die Ehe ist eine vollkommene Vereinigung und darum Selbstzweck. Aus der ganzen Hingebung folgt die unauflösliche Einehe. Die Liebe ist ihrem Wesen nach ewig. „Die sich einmal gibt, gibt sich auf immer."

Fichtes Urteil entsprach der christlichen Moral, die noch in weiten Kreisen in Geltung stand. Die häusliche Sitte in den bürgerlichen Kreisen des deutschen Volkes war unter dem Einfluß der Kirche und besonders des Pietismus ernst und streng gewesen. In den Tagebüchern von Novalis und Franz Baader spricht sich ein tapferer Kampf gegen eine kräftige Sinnlichkeit mit großem Ernste aus. Uli Broecker, der arme Mann im Tockenburg, trug in seinem abenteuerlichen Leben ein Andachtsbuch mit sich herum, durch dessen Lektüre er sich vor den Versuchungen der Jugend schützte. Eine ihm anerzogene Gewissensangst schützte ihn vor rohen Versuchungen. Anton Reiser hielt sich bei all der Verwahrlosung, in der er aufwuchs, von allen sexuellen Verirrungen rein. Noch mit neunzehn Jahren war er

trotz der Gesellschaft, in der er lebte, in geschlechtlichen Dingen vollkommen unschuldig und unwissend. So sah es in den bürgerlichen Familien aus.

Dagegen bekommt man aus der Selbstbiographie des Magister Lauckhardt ein abstoßendes Bild von der Verrohung und Liederlichkeit der akademischen Jugend. Auch in der adligen Jugend sah es trotz äußerlich feiner Lebensformen nicht besser aus. Als Karl von Raumer im Jahre 1801 als Student nach Göttingen kam, lernte er „am Spieltisch das entsetzlich liederliche Leben" der aristokratischen Studentenschaft kennen. Sie waren „meist ekelhaft syphilitisch". Johann Friedrich Jacobi klagt im Jahre 1808, daß die meisten Studenten gesund und frisch auf die Universität kommen. Viele aber starben bald, „die meisten als ein Opfer von Ausschweifungen allerlei Art."[1])

In den Familien dagegen und in den bürgerlichen Kreisen hatte sich die gute alte Sitte durchschnittlich erhalten. Eine patriarchalische Familienordnung hielt die Kinder, besonders die Töchter, in fester Zucht. Das gilt auch von den jüdischen Kreisen. Die Aufklärung hatte die Familiensitte noch nicht zerstört. Auch Moses Mendelssohn verheiratete seine Tochter, ohne sie selbst zu befragen. Noch waren die Ehen kinderreich, selbst die Ehen der Männer, die auch damals als frivole Zerstörer der guten alten Sitte galten: Wieland hatte vierzehn, Kotzebue dreizehn Kinder. Diese strenge Ordnung war freilich an den Fürstenhöfen und im hohen Adel längst durch den Einfluß französischer Leichtfertigkeit zerstört. Das verödete Familienleben Friedrichs des Großen gab der Berliner Gesellschaft um so weniger ein gutes Vorbild, je größer die Autorität des Königs war. Gegen Ende seiner Regierung mehrten sich die Klagen über die Entsittlichung der Hauptstadt. Besonders die Frauen der höheren Stände standen in üblem Ruf. Die freien Verhältnisse nahmen zu, die eheliche Treue, die Häuslichkeit und der Familiensinn gingen schnell zurück. Die Eheschließungen nahmen ab, die Ehescheidungen mehrten sich in bedenklicher Weise. Das fiel sogar Frau von Staël bei ihrem Besuche in Deutschland auf. Unter der Regierung Friedrich Wilhelms II. ging die Zucht immer mehr zurück. Der Hof wirkte auf die Hauptstadt, die Hauptstadt auf das Land. In der Chronik von Fahrland in Brandenburg bemerkt der Pfarrer im Jahre 1787: „Aus dem Kirchenbuche geht hervor, daß „Unechte" (Illegitimi) im vorigen Jahrhundert etwas sehr Seltenes waren. Wie sich die Zeiten

[1]) Die letzte Notiz nach Tischhauser, S. 144. Vgl. S. 232, Anm. 1.

ändern! Niemanden rührt das mehr, ist alltäglich geworden, und die Prediger dürfen darob nicht murren. Jetzt, 1787, ist Befehl da, es recht laut auf der Kanzel zu sagen, daß keine Frauensperson darob soll getadelt werden." Es war eine der ersten Sorgen Friedrich Wilhelms II. (9. November 1786), daß „gefallene Weibspersonen von allem Schimpf und aller Schande verschont bleiben sollen".[1])

Neben dieser Liederlichkeit wirkte die Kirchlichkeit des Hofes wie Gift. So sagt Hermann von Boyen über das Wöllnersche Religionsedikt: „Nicht allein dieses antipreußische Gesetz, sondern der widrige Kontrast, den dieser der Nation auferlegte Frömmigkeitszwang mit den schamlosen Sitten der Gesetzgeber machte, verwundeten den besseren Teil des Volkes tief und entfernten ihn von der Person des Königs." Auch die Gräfin Schwerin urteilte darüber: „Was die Laxheit der Sitten verschuldet, das sollte die strengste Beobachtung der kirchlichen Gebräuche wieder erstatten. Das gefährliche Beispiel, das der Hof der Stadt und dem Lande gegeben, sollte plötzlich durch die strengsten Anforderungen an beide gesühnt und ausgeglichen werden." Freilich bezeugt sie doch auch, daß das Beispiel des Hofes auf die allgemeinen Sitten keinen Einfluß geübt habe und daß alle Verstöße gegen die gute Sitte doch immer nur Ausnahme geblieben seien.[2]) Sie fand ein wunderliches Mißverhältnis zwischen der von dem Verstande als fein und geistreich anerkannten französischen Sitte und der tatsächlichen Reinheit des Familienlebens. In der Tat, der Träger der französischen Frivolität in der Literatur, Wieland, war in seinem häuslichen Leben ein Philister, und L. v. d. Marwitz, der das spätere Urteil über Friedrich Wilhelm II. zu hart fand, war völlig frei von der Unsauberkeit des Hofes. Alle sachkundigen Kenner der Verhältnisse, Stein und Gneisenau, die Prinzessin Wilhelm, die Gräfin Schwerin und Elisa v. d. Recke sind sich darüber einig, daß die Verseuchung des Volkes von oben her kam, und daß sie in den Adel aus Frankreich gekommen war, und zwar durch die Literatur. E. v. d. Recke hat beobachtet, „daß Geister, die sich durch französische Lektüre bildeten, den Glauben an Gott und Tugend verlieren." So sah es in weiten Kreisen Berlins aus.

In dem anderen Mittelpunkt des deutschen Geisteslebens, in Weimar, stand es nicht besser als in Berlin. Es war nicht nur Lavater, der sich an dem Treiben des Hofes stieß. Auch nach Jean

[1]) Eintragung vom März 1787. Abgedruckt bei Fontane, Wanderungen III, 187.
[2]) Vor hundert Jahren, S. 113.

Pauls Urteil „gab es in Weimar keine Ehen, und Gattinnen galten nichts". Nach Schillers eigenem Bericht billigte und begünstigte die Weimarer Gesellschaft sein Verhältnis zu Charlotte von Kalb. Goethes Landesherr, Karl August, mußte es sich gefallen lassen, daß ihn der Freiherr vom Stein wegen seiner unsauberen Unterhaltung vor Zeugen aufs schärfste zurechtwies. Freilich fehlten auch im Adel, besonders im Landadel, die Familien nicht, in denen wie bei Ludwig v. d. Marwitz die alte, feine und zarte Sitte herrschte; aber auch in den Kreisen des Bürgertums, und zwar gerade in den Schichten der hohen Bildung, lockerte sich die Zucht. Nach dem Urteil von Marwitz war die Jugend des gebildeten Mittelstandes liederlicher als die des patriarchalisch erzogenen Adels. Der Sturm und Drang, dieses deutsche Gegenstück zur französischen Revolution, war freilich keine politische Erschütterung, aber die Genieperiode lockerte die Familienzucht und die Ordnung der Gesellschaft auf. Jetzt nahmen die Genies das Recht für sich in Anspruch, das man bis dahin stillschweigend nur den Fürsten und dem hohen Adel zugestanden hatte. Man hielt der strengen Sitte das Recht des Herzens und der Leidenschaft entgegen. Aber nicht nur unbändige Leidenschaft, sondern auch welsche Frivolität griff um sich. Als ihr Träger galt allgemein Wieland. So urteilten nicht nur der Göttinger Hainbund und Matthias Claudius, sondern auch Schleiermacher, und zwar gerade in den Briefen über die Lucinde.

Am schnellsten löste sich die Sitte in den höheren Schichten der Gesellschaft, die zu gleicher Zeit unter dem Einfluß der neuen Bildung standen. Wo die Aristokratie der Geburt und des Geistes zusammentraf, hielt man sich für berechtigt, sich von der Enge und Beschränktheit und der Sitte des Philisters zu befreien. So nahm Prinz Louis Ferdinand von Preußen zugleich das Recht des Fürstensohnes und des Genies für die Freiheit seiner Lebensführung in Anspruch. Und die fürstlichen Häuser und jüdischen Salons, in denen er verkehrte, gestanden dem durch Vornehmheit und Geist blendenden Jüngling dies Vorrecht willig oder widerwillig zu. Ebenso lebte der Staatskanzler Hardenberg mitten in dem Ernst seiner hohen Aufgabe bis in sein hohes Alter hinein ungescheut in den anstößigsten Verhältnissen, und die Abhängigkeit von unwürdigen Personen, die Lässigkeit und Weichlichkeit seines persönlichen Lebens hat seinen politischen Leichtsinn bestärkt und seine wirtschaftliche Unabhängigkeit beschränkt. Nicht nur ein Mann von dem Ernste Steins, sondern

auch ein Weltkind wie Humboldt nahm daran Anstoß. Auch die andern Männer, die das Geschick der Völker Europas leiteten, waren von diesem Faulfieber nicht frei, am wenigsten Metternich. Am tiefsten hat dieser Zersetzungsprozeß das Leben des begabtesten deutschen Publizisten, Friedrich Gentz, zerstört. Die Liederlichkeit der Höfe und der Diplomaten und die grundsätzliche Zuchtlosigkeit der Genieperiode und der Romantik wirkten zusammen, um den hochbegabten Mann auch in seiner politischen und publizistischen Tätigkeit aller Freiheit und Selbständigkeit zu berauben. Dieser glänzende Geist wurde ein feiler Knecht seiner Leidenschaften und damit seiner Geldgeber. Es lag nicht nur an dem Wandel seiner politischen Überzeugungen, sondern auch an „den Verlegenheiten eines in Ausschweifungen und Verschwendungen maßlosen Privatlebens" (Haym), wenn Gentz nacheinander von Österreich und von England abhängig wurde und schließlich einer reaktionären Politik seine Feder leihen mußte. So entging dem deutschen Volke eines der wenigen großen politischen Talente. Er blieb schließlich auch geistig im höheren Sinne unfruchtbar.

Im eigentlichen Sinne charakteristisch für diesen Zug des deutschen Geisteslebens ist aber Wilhelm von Humboldt. Bei ihm ist es zugleich deutlich, daß dieser Zug ein Erbe des Klassizismus ist. Neben der wissenschaftlichen Arbeit und dem Schwelgen in geistigen Genüssen, hinter der vornehmen Geistigkeit des Idealismus und einem überfeinerten Schönheitskultus lauerte eine grelle, reizbare Sinnlichkeit, die er nicht unterdrückte, sondern durch den Genuß der antiken Kunst nährte und pflegte; und diese Sinnlichkeit blieb nicht ästhetische Phantasie, sondern sie brach aus in einer unbedenklichen Erotik. Mit der Naivetät eines antiken Menschen und dem Herrenbewußtsein eines modernen Diplomaten hielt er sich zu einer völlig freien Lebensauffassung und Lebensführung für berechtigt. Er war völlig frei von den Hemmungen des christlichen Gewissens. Vielleicht deswegen wirkten seine Ausschweifungen nicht so zersetzend auf seine Persönlichkeit, als wenn er sie im Kampfe mit einem christlich geleiteten Gewissen festgehalten hätte. Danebenher ging eine schwärmerische, abgöttische Verehrung für seine Frau, eine selbst für die damalige Zeit auffallende Übersteigerung der Empfindung, ein fast religiöser Kultus mit der Erinnerung an die Verstorbene, ein seltsames Doppelleben in gesteigerter Geistigkeit und gereizter Sinnlichkeit, welches seinem Charakter eine dämonische Zwiespältigkeit gab und ihm

auch als Politiker die Einfachheit und Geradheit, Aufrichtigkeit und Männlichkeit nahm. Denn mit der vollen Unbefangenheit des Hellenen konnte er doch in der christlichen Welt seinen sinnlichen Neigungen nicht leben. Ein Zug von Lüge, der in der christlichen Umgebung alle Erotik umgibt, hat auch sein Leben und seinen Charakter zersetzt. In den Glanz seines Geistes kam ein schillernder Zug.

Der sinnliche Charakter dieses Geschlechts hat auch zersetzend auf die Frauenwelt gewirkt. Ohne Schuld war die Mädchenerziehung und die häusliche Sitte des Bürgertums nicht. Da nach der patriarchalischen Ordnung des Familienlebens die Mädchen ohne ihren Willen verheiratet wurden, so war die Klage längst laut geworden, daß die meisten Ehen nicht aus Liebe geschlossen würden. Besonders in den jüdischen Familien wurde der Mann selten, das Mädchen nie nach seiner Neigung gefragt. Über die Ehen der Kinder entschieden die Eltern ganz nach eigenem Ermessen, und Moses Mendelssohn glaubte etwas sehr Aufgeklärtes zu sagen, wenn er bei der Verlobung einer Tochter auf die Neigung des Mannes Rücksicht nahm, ohne die Neigung seiner Tochter eines Wortes zu würdigen. Bei der geringen Bildung der Frauen des Bürgerstandes waren die Töchter geistig so einfach, daß sie ein so patriarchalisches Regiment vertragen konnten. Religiös beruhte diese Eheschließung auf dem reformatorischen Vorsehungsglauben. Paul Gerhardt hatte in seinem Eheliede, dem schönsten Ausdruck der orthodoxen Eheauffassung, den Glauben ausgesprochen, daß Ehepaare durch eine göttliche Vorherbestimmung zusammengeführt werden. „Jeder findet, jeder nimmt, was der Höchste ihm ausersehen. Was im Himmel ist bestimmt, pflegt auf Erden zu geschehen." Man kann sagen, daß dieser Glaube die Führung der Ehe in der protestantischen Orthodoxie beherrscht hat. Aber hier galten entsprechend dem lutherischen Urteil äußere Verhältnisse, der Wille der Eltern und vernünftige Erwägungen als das Mittel, durch welches der göttliche Ratschluß sich vollzog. Sobald der kräftige Vorsehungsglaube verschwunden war, der dieser Lebensführung ihre Tiefe gab, mit dem Einbruch der Aufklärung in die deutsche Christenheit, mehren sich die Eheschließungen, für die der Vater des deutschen Rationalismus, Semler, das klassische Vorbild gegeben hat: eine Nüchternheit, Nützlichkeit und Schwunglosigkeit, der jede religiöse Tiefe und jede poetische Verklärung fehlte. An die Stelle des Glaubens der Reformatoren war die Vernunft der Aufklärung getreten. Auch die moralische Auffassung der Ehe wurde

philisterhaft. Als der Geograph Büsching, ein frommer Rationalist, auf Reisen ging, beschloß er „zur völligen Sicherstellung seines Herzens vor den heftigsten und gefährlichsten unter allen Leidenschaften außer den bisher gebrauchten und bewährt gefundenen Mitteln noch dies anzuwenden, für sein Herz einen würdigen Gegenstand wohlgeordneter Liebe zu suchen." [1])

Das Gegenstück dazu bildet die Eheschließung der Pietisten. Sie bilden den Übergang zur Romantik. Als ein so ausgesprochener Pietist wie Petersen seine spätere Frau kennen lernte, „merkte er, daß es die wäre, die mir Gott von Ewigkeit zugedacht". Ein charakteristischer Typus der pietistischen Eheauffassung ist Jung-Stilling. In einer plötzlich aufsteigenden Empfindung glaubte er den Wink der Vorsehung, den Finger Gottes zu erkennen, der auf die ihm bestimmte Frau hinweist. Später sah er ein, daß er damit „weder nach den Vorschriften der Religion noch der gesunden Vernunft gehandelt hätte" und faßte seine Erfahrung in den Grundsatz zusammen: „Es sei des Christen höchste Pflicht, unter Leitung der Vorsehung die Wahl einer Person zur Heirat nach den Regeln der gesunden Vernunft und der Schicklichkeit zu prüfen."

Mit der beginnenden Erweckungsbewegung kehrt die Eheauffassung, wie sie Paul Gerhardt ausgedrückt hatte, wieder, erweicht durch die Herrschaft der Empfindung, die der Sturm und Drang vorbereitet hatte. Den schönsten Ausdruck hat M. Claudius diesem Gefühl in dem Gedicht an seine Rebekka zur silbernen Hochzeit gegeben: „Gott hat dich mir gegeben. So segnet keine andre Hand."

Aber die neue Eheauffassung bildete sich nicht ohne Erschütterungen der Sitte. Je mehr zuerst durch die Selbstbeobachtung, die Reflexion, den geistigen Verkehr, den Briefwechsel, das Tagebuch und die Selbstbiographie die individuellen Züge sich ausbildeten, je mehr das Wort Individualität zum Schlagwort wurde, um so selbständiger und eigenwilliger bildeten sich Liebe und Abneigung aus. Der Sturm und Drang vollendete diese Durchbildung der Charaktere in den literarisch gebildeten Kreisen. Im Pietismus und in der Genieperiode verfeinerte und vertiefte sich die Bildung der bürgerlichen Frauen. Damit wurden sie geistig anspruchsvoller, und die Fälle mehrten sich, in denen der Mann der Frau nicht genügte, und die Frau geistig zu einem andern Manne ein näheres Verhältnis hatte als zu ihrem Gatten. Dies war der eigentliche Grund der

[1]) Klaiber, Die deutsche Selbstbiographie, 71.

immer mehr zunehmenden unglücklichen Ehen. Die Klagen darüber werden am Ende des Jahrhunderts immer lauter. Ein unverdächtiger Zeuge dafür ist Schleiermacher. „Wenn ich alle meine Bekannten in der Nähe und in der Ferne betrachte, so tut mir das Herz wehe darüber, wie wenig glückliche Ehen es unter ihnen gibt," schreibt er an seine Schwester. Und ein andermal spricht er es aus: „Nichts ist jetzt gemeiner als traurige Eheverhältnisse." Den Grund sieht er darin, daß es die Leute „von Anfang an mit ihrem Leben und Lieben auf nichts Ordentliches anlegen und keinen Begriff und keinen Zweck damit verbinden." Ein grelles Licht fällt auf die Ehescheidungen und Wiederverehelichungen, die in den gebildeten Kreisen so häufig waren, wenn man ihn sagen hört: „Es macht mir oft ein trauriges Vergnügen, zu denken, welche Menschen zusammengepaßt haben würden, indem oft, wenn man drei oder vier Paare zusammennimmt, recht gute Ehen entstehen könnten, wenn sie tauschen dürften." Auch in den Briefen über die Luzinde spricht er von „den wenigen Auserwählten, die in einer wahren Ehe leben".

Diese Stimmung war es, die die eheliche Treue lockerte und zu immer neuen Verbindungen trieb. Typisch ist der Lebensgang von Karoline Michaelis. Und doch kann man von vielen dieser Frauen, z. B. von Dorothea Veit, nicht sagen, daß sie innerlich frivol waren. Ein so strenger Richter wie Fichte bekannte, daß diese Frau ihm den Glauben, daß aus der Judenschaft nichts Gutes kommen könne, benommen habe. Er gestand, sie von Herzen lieb gewonnen zu haben, als sie schon zu Schlegel übergegangen war. Ein ähnlicher Charakter war Charlotte Diede, die Freundin W. v. Humboldts. Sie gab durch das wahrheitswidrige Geständnis einer Schuld ihren Ruf preis, um sich von ihrem Manne scheiden lassen zu können. Man kann nicht sagen, daß eine überreizte Sinnlichkeit oder eine frivole Liederlichkeit in Deutschland das Verhältnis der Geschlechter zueinander erschütterte. Es fehlte freilich nicht an solchen Stimmungen und Stimmen auch in der Frauenwelt. Als Jean Paul ein scharfes Urteil über die Erotik der Weimarer Kreise veröffentlichte, schrieb ihm Charlotte von Kalb: „Ich verstehe diese Tugend nicht . . . . immer laßt der kühnen, kräftigen, reichen, ihrer Kraft sich bewußten Menschheit ihren Willen! Die Natur will, daß wir Mütter werden sollen; dazu dürfen wir nicht warten, bis ein Seraph kommt. Und was sind unsere stillen, armen, gottesfürchtigen Ehen?" In der Regel aber war es nicht die sinnliche Leidenschaft, die hier die Ehen

löste und schloß. Die Frauen, die diese dämonische Anziehungskraft ausübten, waren meist älter als die Männer, die sie fesselten. Karoline Michaelis war elf Jahre älter als Schelling, Dorothea Veit neun Jahre älter als Friedrich Schlegel, Rahel dreizehn Jahre älter als Varnhagen, Johanna Motherby, die Geliebte Humboldts und E. M. Arndts, elf Jahre älter als ihr letzter Gatte. Was diese mehr geistig als sinnlich erregten Männer zunächst zu den Frauen zog, war ihr lebhaftes Bedürfnis nach Mitteilung und die verständnisvolle Empfänglichkeit dieser Frauen. Diese aus geistigem Verkehr stammende Zerrüttung der Ehen war etwas ganz anderes als die aus Frankreich in die höhere Gesellschaft eingedrungene Liederlichkeit. Die Freundschaft zwischen Männern und Frauen ist ein charakteristischer Zug der Zeit, und Briefwechsel zwischen Männern und Frauen gehören zu den lehrreichsten Denkmälern dieser Epoche der deutschen Geistesgeschichte. Der Briefwechsel der Reformatoren zeigt sie uns im Verkehr mit Männern; der Briefwechsel Schleiermachers, des Begründers der modernen Theologie, ist auch insofern ein Bild der neuen Zeit und des Christentums der Erweckung, als er vorwiegend mit Frauen geführt ist. Er konnte von sich sagen: „Es liegt sehr tief in meiner Natur, daß ich mich immer genauer an Frauen anschließen werde als an Männer." Wenn er sich rühmte, daß er ein Virtuos der Freundschaft sei und bekannte, daß alle seine Wurzeln und Blätter sich nach Liebe streckten, so war es das Bedürfnis nach Mitteilung und die Freude an der Vertiefung in eine andere Individualität, was ihn zu den Frauen zog. Sein Verhältnis zu Henriette Herz spricht sich ganz in den Worten aus: „Daß ich kommen mußte, um Ihr Vertrauen zu sich selbst zu erwecken, das ist ein kurzer Inbegriff Ihrer ganzen Geschichte. Es hat Sie eben keiner so ganz verstanden wie ich." „Niemand kennt Sie so wie ich," schrieb Humboldt an Johanna Motherby, die in äußerlich glücklicher Ehe lebte. Ähnlich war Schleiermachers Verhältnis zu Eleonore Grunow. Auch das war zunächst keine leidenschaftliche Zuneigung, sondern die Freude an der Vertiefung in eine verständnisvolle, empfängliche und der Teilnahme bedürftige Frauenseele. Er konnte sagen: „Wer ist denn so glücklich gewesen, Sie zu verstehen, vor mir?" Und sie fühlte sich verstanden. Diese geistige Annäherung wuchs gegen seinen eigenen Willen und gegen seine Erwartung zu einer leidenschaftlichen Zuneigung heran. Nicht anders war es mit Schelling und Karoline. Der Grundzug in dieser dämonischen Natur

war eine bis zur Gier gesteigerte geistige Empfänglichkeit, die kein Mann befriedigen konnte und die sie in immer neue Verhältnisse und Verirrungen stürzte, bis sie in Schelling den Mann fand, der sie ins Gleichgewicht brachte, indem er ihr imponierte und indem sie fühlte, daß sie ihm eine völlig ebenbürtige Geistesgenossin war. Umgekehrt war das Verhältnis von Rahel zu Varnhagen. Er war der getreue Spiegel ihres schillernden Geistes, der sorgfältig jeden Blitz ihres Gesprächs auffing und festhielt und sich an dem Widerschein weidete, der auf ihn selber fiel. Ebenso blendete Johanna Motherby die geistreichen Männer, die in Königsberg und später in Berlin in dem Salon dieser Handwerkerstochter den Mittelpunkt ihrer Interessen fanden. Dem Zauber der verheirateten Frau erlag W. von Humboldt. Mitten in dem überschwenglichen Briefwechsel mit seiner Frau meinte er sein Allereigentümlichstes nur ihr gegenüber aussprechen zu können. „Mir ist ein Wesen wie Sie nie erschienen." Später erlag sogar Ernst Moritz Arndt dem Reiz ihres Geistes. Auch in ihrer zweiten Ehe, die ebenfalls mit einer Scheidung endete, blieb sie von Verehrern umgeben, ein Typus der in geistreichem Geplauder zerrütteten Ehen.

Selbst Frauen, die nicht nur an Sittlichkeit, sondern an Bildung so tief standen wie die Geliebte des Prinzen Louis Ferdinand, Pauline Wiesel, waren für diese Männer anziehend doch nur durch den Geist ihrer Unterhaltung. Es ist höchst bezeichnend, wenn Friedrich Gentz von ihr schreibt: „Sie gehört unter die äußerst seltenen Personen, mit denen es (auch wenn man nicht verliebt in sie ist) gar keine Langeweile gibt; ohne allen äußeren Stoff würde ich mich mit Paulinen jahrhundertelang unterhalten." Als verheiratete Frau war sie nacheinander die Geliebte von Gentz, von Schleiermachers Freund, dem Diplomaten Gustav von Brinkmann, dem sie Prinz Louis Ferdinand entriß. Nach dessen Tode ging sie in die Hände eines französischen Generals über. Während dieser ganzen Zeit blieb Rahel ihre Freundin. Nach deren Urteil war ihre große geistige Empfänglichkeit den Männern gegenüber ihr eigentlicher Reiz. „Darum wird sie von jedem Manne, der sie liebt, angebetet wie sein Spiegebild, sein anderes Ich."

In der Tat lag in diesem Kultus ein groß Stück gröbere oder feinere Eitelkeit. Diese Männer brauchten für das Glänzen ihres Geistes einen weiblichen Spiegel, in dem sie sich selbst genossen. Und doch hat dieser weichliche Zug auch wieder einen verständlichen

Grund. All diesen reichen Geistern fehlte, was der geistige Arbeiter doch nicht entbehren kann und was sie, z. B. Goethe oft genug in schmerzlicher Klage vermißten, der Resonanzboden eines geistig geeinigten Volkes, in dem ihre Worte einen Widerhall fanden, der sie befriedigte. Es war der eine große Mangel, der schuld an so vielen Verirrungen war. So mußten sie sich denn mit dem Verständnis begnügen, das sie fanden. Denn das war es, was sie suchten; sie bedurften für ihre Mitteilsamkeit empfänglicher Seelen. Ihr Verkehr mit den Frauen bestand in einem unerschöpflichen Gespräch, in einem eifrigen Briefwechsel. „Denken Sie sich aber nur recht," schrieb Schleiermacher an Eleonore Grunow, „wie ich mit Ihren Briefen umgehe; wie sie erst verschlungen, dann gelesen, dann genossen, dann gründlich überlegt werden, und zuletzt noch allerlei kritische Vermutungen über einzelne Stellen hinzukommen." Es war diesem mitteilsamen Geschlecht aus der Seele gesprochen, wenn er sagte: „Mein liebster Genuß werden die größten und schönsten Briefe sein an andere Freunde." Eins der merkwürdigsten Denkmale dieses Verkehrs zwischen Männern und Frauen sind Humboldts Briefe an Charlotte Diede. Er genoß diese weibliche Hingebung und Verehrung, gab sich ganz der Freude der Mitteilung hin und kostete den geistigen Genuß aus, der in dieser Aussprache und in der verständnisvollen, dankbaren weiblichen Empfänglichkeit für die Männer dieser Zeit lag. Ganz ähnlich wie Schleiermacher schrieb er an seine Freundin: „Es gibt nichts Beglückenderes für einen Mann, als die unbedingte Ergebenheit eines weiblichen Gemütes." Die Erklärung ihrer einstigen Liebe schmeichelte seinem Selbstgefühl und reizte seine Phantasie, und er wollte diese Liebe nachträglich und geistig schlürfen. Ihr Briefwechsel, der ganz geheim geführt wurde, hatte für ihn den Reiz vergeistigter und verfeinerter Erotik. Es reizte ihn, dies süße Gefühl geistig auszukosten und sein Bedürfnis, nicht sowohl zu lieben als geliebt zu sein, innerlich zu genießen. Zugleich liebte er die alternde Jugendfreundin als das völlig durchsichtige Gefäß seines Geistes, als die Anregerin von Reflexionen, die er selbst genoß, indem er sie aussprach. Wenn sie ihm ihren Lebensgang bis ins einzelnste hinein beichten mußte, so empfand er genau, wie Schleiermacher in den Briefen, über die Luzinde an Eleonore schrieb: „Was für ein köstliches Geschenk hast du mir gemacht, indem du mir so manchen freien Blick vergönntest in die innersten Tiefen deines schönen Gemütes." Herbe Enttäuschungen konnten bei dieser Übersteigerung der Empfin-

dung nicht ausbleiben, denn diese Idealisten liebten ja, wie Schleiermacher höchst charakteristisch von seiner Freundschaft mit Friedrich Schlegel bekannte, nicht den Menschen, sondern „das Ideal, das in ihm liegt", „das Bild, das von ihm in mir entworfen ist", und dieses „große und wirklich erhabene Bild" schwebte ihm in seiner ruhigen Vollendung immer vor. Ganz ähnlich schrieb Humboldt an seine Freundin: „In jedem, auch selbst unbedeutenderen, Menschen liegt im Grunde ein tieferer und edlerer, wenn er in sich gut ist, verborgen." „Jeder Mensch trägt eigentlich, wie gut er sei, einen noch besseren Menschen in sich, der sein viel eigentlicheres Selbst ausmacht." Dieses Ideal, dieses Phantasiebild zu lieben, ist ein Grundzug des Idealismus. Der Kultus, der hier geübt wurde, galt in allen Kreisen weniger der Schönheit als der „schönen Seele", auch in Kreisen, in denen man Goethes „Bekenntnisse" verachtete, wie L. v. d. Marwitz bezeugt.

Man muß sich diese idealistische Stimmung, diesen schwärmerischen Freundschaftskultus vergegenwärtigen, wenn man die Zerrüttung der ehelichen Verhältnisse, die daraus folgte, verstehen will. Freilich schrieb Schleiermacher in dem Katechismus der Vernunft für edle Frauen: „Du sollst dir kein Ideal machen, sondern du sollst einen Mann lieben, wie er ist;" und daneben: „Du sollst Freundin sein können, ohne in das Kolorit der Liebe zu spielen." Aber seine eigene Geschichte zeigt, wie schwer es sogar ihm, dem von sinnlicher Leidenschaft freien, zartbesaiteten Manne, wurde, diese Grenze inne zu halten. Sein Gebot über die Ehe lautete: „Du sollst keine Ehe schließen, die gebrochen werden müßte." Aber wie nach seinem Urteil die Ehen damals waren, fügte er hinzu: „Merke auf den Sabbat deines Herzens, daß du ihn feierst; und wenn sie dich halten, so mache dich frei oder gehe zugrunde!" Viel weiter ging Friedrich Schlegel. Für den waren fast alle Ehen nur Konkubinate, Ehen an der linken Hand, provisorische Versuche und entfernte Annäherungen zu einer wirklichen Ehe. Sein ganzer Ingrimm richtete sich deswegen gegen die Unauflöslichkeit der Ehe. „Wenn der Staat die mißglückten Eheversuche zusammenhalten will, so hindert er dadurch die Möglichkeit der Ehe selbst, die durch neue, vielleicht glücklichere Versuche befördert werden könnte." Da für ihn das Wesen der Ehe darin bestand, daß mehrere Personen nur eine werden sollen, so spielte er mit dem frivolen Gedanken: „Es läßt sich nicht absehen, was man gegen eine Ehe à quatre Gründliches einwenden könnte."

Das war die Atmosphäre, in der die Luzinde entstand. Der Roman sollte eine moralische Revolution einleiten. Sein Kampf richtete sich gegen die bürgerliche Ehe, und besonders gegen die Erziehung der Mädchen in Unschuld und Unbildung. Es war eine Erziehung, wie sie im Adel und in der gebildeten bürgerlichen Gesellschaft unter dem Einfluß der englischen Mädchenerziehung sich eingebürgert hatte, und wie man sie z. B. bei Ludwig v. d. Marwitz kennen lernt. Gegen diese Erziehung lehnt Schlegel sich auf, aber er kämpft nicht für die freie Liebe, sondern nach seiner Absicht für die rechte Ehe gegen die Konventionsehe, gegen „das Nebeneinanderleben in Wechselverachtung". Aber was stellt er der bürgerlichen Eheordnung und der traditionellen Mädchenerziehung gegenüber? „Nichts soll für eine Frau unnatürlicher sein als Prüderie, und die Sprache der Liebe nicht züchtiger als die römische Elegie." Die Männer und Frauen, die Schlegel schildert, gehen miteinander von der ausgelassensten Sinnlichkeit bis zur geistigsten Geistigkeit. Aber diese Geistigkeit ist nichts als Ästhetik. Die Menschen dieses Romans leben freilich nicht in der besten, aber in der schönsten Welt; ihnen ist die Natur allein ehrwürdig und die Gesundheit allein liebenswürdig. Mit einer neuen Moral stiften sie auch eine neue Religion. Es ist die Religion der Liebe. Aber diese Liebe ist nicht Dienst und Tat; von Tat und Wirksamkeit ist in dem Ganzen nicht die Rede. Freilich nimmt sich der Held am Schlusse vor, als Mann unter Männern zu wirken und ein heldenmäßiges Leben zu beginnen; aber man merkt nichts davon und glaubt ihm das nicht. Denn was man zu sehen bekommt, sind zuchtlose Weiber, die alle als verführbar geschildert werden. Diese Männer sind nicht männlich; man merkt es, daß der Roman in einem Kreise entstanden ist, dessen Mannhaftester nach seinem eigenen Geständnis mit dem Wunsche spielen konnte, eine Frau zu sein. Der Held verkehrt nur mit Frauen. Die Männer sind schwächliche Ästheten, der Held ein dilettantischer Künstler, der nicht schafft, sondern reflektiert; der Inhalt des Lebens ist nichts als Erotik, und auch der Gegenstand der Kunst nichts anderes. Die Liebe ist rein sinnlich, und die angebliche geistigste Geistigkeit, von der so viel Rühmens gemacht wird, besteht in blassen Reflexionen. Die neue Religion, die hier gestiftet wird, besteht in nichts anderem als in der Vermischung von Erotik und Religion. Sie äußert sich in gegenseitiger Vergötterung. „Sie waren einander das Universum." „Du hast durch mich die Unendlichkeit des menschlichen Geistes kennen gelernt und

ich durch dich . . . die Herrlichkeit aller Dinge." Die neue Moral kennt keine Hemmungsgefühle, weder Reue noch Scham; eine ruchlose Schamlosigkeit, und zwar eine Schamlosigkeit des Wortes, wird ausdrücklich proklamiert. Da das Leben außer der Erotik und der Reflexion über sie keinen Inhalt hat, so wird der Müßiggang gefeiert. Wie völlig unsozial die Zeit war, sieht man an diesem Roman. Das Recht des Müßigganges unterscheidet Vornehme und Gemeine und gilt als das Prinzip des Adels. Wie es keine Arbeit gibt, gibt es auch keine Erziehung. Hier wollen die Eltern ihr Kind „vor aller Erziehung sorgfältig bewahren".

Charakteristisch für das damalige Deutschland war der Roman doch nicht. Selbst im Kreise der Romantiker fand er allgemeine Ablehnung. Bedeutsamer als der Roman waren Schleiermachers Briefe über ihn. Die Auffassung der Ehe, aus der sie hervorgingen, hatte er in den Monologen schon vorher positiv entwickelt. Die durchschnittliche Auffassung und Führung der Ehe kritisierte er hier nicht weniger scharf als in den Briefen. In der Regel ist das Haus „das öde Grab der Freiheit und des wahren Lebens." Die Ehe wird nicht zu einer Vertiefung der Freiheit. „Jeder hat und macht sich seinen Willen nach wie vor." Damit verliert jeder einen Teil seiner Freiheit; er fügt sich in den andern, und so wird „der eine des andern Schicksal". In dieser „kalten Notwendigkeit erlischt der Liebe Glut". Damit ist etwa die Ehe geschildert, die Goethes letztes Wort blieb. Für Schleiermacher soll die Ehe auf eine neue Stufe des Lebens erheben, in ihr verschmilzt der Mensch mit einer geliebten Seele zu einem Wesen. In den höchsten Tönen wird die Ehe als Vollendung der Freiheit, Ausbildung der Persönlichkeit, und die Familie als höchster Wirkungskreis gefeiert.

Neben der Freiheit ist es die Individualität, welche diese Eheauffassung bestimmt. Die romantische Idee, daß zu jedem Menschen als eine vollkommene Ergänzung nur ein einziges Individuum paßt, wird durch Schleiermachers Auffassung der Individualität begründet und bestärkt. Es ist das volle Gegenteil der primitiven bäuerlichen und bürgerlichen Praxis, nach der bei der Einfachheit der Charaktere, was äußerlich zueinander paßt, sich auch innerlich ineinander findet, und die Liebe in der Ehe kommt. Im Gegensatz dazu macht sich der Romantiker, indem er seine eigene Individualität ausbildet, zugleich ein genaues Bild von dem einzigen Individuum, in dem er allein seine völlige Ergänzung finden kann. Das schwärmerische

Träumen von der „künftigen Geliebten" wird zu einer durchgebildeten Theorie gemacht, und die Liebe ist die Sehnsucht nach diesem Idealbild, die sich in der Phantasie befriedigt. Er hat „der Ehe heiliges Gesetz erforscht, weiß, was dort recht ist und was nicht, wie die späte freie Zukunft es zeigen wird." Diese eine, von der er sich ein Phantasiebild gemacht hat, sucht er nun, ob er sie findet. Es ist kein Zweifel, daß diese Theorie die Stimmung, aus der sie hervorgegangen ist, bestärkt und verbreitet hat. Die eigensinnige Leidenschaft, die keiner Entsagung fähig war, hat sich dadurch bestärkt. Ganz nach dem Rezept der Wahlverwandtschaften ziehen die füreinander geschaffenen Seelen einander auch mit unwiderstehlicher Gewalt an. Dieser Naturzug erscheint als die höchste moralische Pflicht. Die Frage ist gar nicht: Darf ich mein anderes Ich aus einer fremden Verbindung lösen? sondern nur: Kann ich es lösen? „Ob ich sie nun finde frei oder, wenn unter fremdem Gesetz, das sie mir weigert, ob ich vermögen werde, sie mir zu lösen?" Das Recht des Individuums steht über jedem konventionellen Gesetz. Wenn „fremde Freiheit und der Lauf der Welt mich zu hemmen trachtet", dann heißt es mutig, aber auch eigensinnig: „Viel vermag da der Mensch, und manches Schwere erringt des Willens Kraft und ernstliches Bestreben."

Von dieser Grundanschauung aus sind die Briefe über die Luzinde zu verstehen. Freilich die übertriebene Zustimmung zu dem Roman erklärt sich nur daraus, daß Schleiermacher einen inneren Widerstand in sich niederhalten mußte. Er spricht von der hohen Schönheit und Poesie des vortrefflichen und einzigen Werkes und weist es dem stillen, unerschöpflichen Genuß der einsamen, andächtigen Betrachtung zu. Aber nicht nur das Kunstwerk, auch seine Moral feiert er mit krampfhafter Übertreibung, der man das gewaltsam niedergehaltene Bedenken anmerkt. Er spricht von der „für kleinliche Menschen riesenhaften und ungeheuren Moral, auf der die Luzinde als auf ihrem ewigen Fundamente ruht." Den Kampf gegen die traditionelle Moral führt er mit viel größerer Klarheit als Schlegel. Ihr Fehler besteht darin, daß man aus der Sinnlichkeit nichts zu machen weiß als ein notwendiges Übel, während sie doch die Wurzel ist, aus welcher die Liebe wächst, in der das Geistigste mit dem Sinnlichsten als ein würdiges und wesentliches Element mit der Liebe vereinigt ist, während es in der geltenden Moral als eine Schwachheit mit bösem Gewissen hingenommen wird. Den Grund

dieser Unsicherheit sieht er in einer prüden Erziehung, die er immer wieder auf englische Einflüsse zurückführt, und diese Engländerei ist höchst unnatürlich. Über diese Erziehung sagt er nicht ohne Grund und Recht: „Jene ängstliche und beschränkte Schamhaftigkeit, die jetzt der Charakter der Gesellschaft ist, hat ihren Grund nur in dem Bewußtsein einer großen und allgemeinen Verkehrtheit und eines tiefen Verderbens." Sie setzt voraus, daß jedes Mittel gleich die Begierde reizt, während schon die bildenden Künste beweisen, daß es eine Schönheit gibt, die nicht gleich die Leidenschaft losläßt, denn darin besteht das Wesen der unsittlichen Kunst, als deren Beispiel Wieland gilt, daß sie die Absicht und also auch den Erfolg hat, zu reizen. Damit ist das Gesetz der Schönheit verletzt, denn schließlich sagt er ganz im Sinne der klassizistischen Ästhetik, daß ein Kunstwerk nur dann unsittlich sein kann, wenn es nicht schön ist. Schönheit und Sittlichkeit decken sich für ihn vollkommen. „Wielands erotische Sachen sind unsittlich, weil sie schlecht sind," weil er nur den sinnlichen und nicht den geistigen Teil der Liebe beschreibt. Den Hintergrund seiner Lebensanschauung spricht Schleiermacher deutlich mit den Worten aus: „Sie wissen ja doch von Leib und Geist und der Identität beider, und das ist doch das ganze Geheimnis." Es ist die monistische Moral, die hier zum Vorschein kommt; und ihr Gebot kann deswegen nur lauten: „Völlige geistige Einigung in der Vereinigung. „Das Vertauschen des Bewußtseins, das gänzliche Hineinversetzen in den anderen ist das Höchste und Notwendigste," sagt er ganz wie Goethe in der Braut von Korinth: „Eins ist nur im andern sich bewußt."

Schlegel sprach als Vertreter der antiken Moral; Schleiermacher sieht in ihr eine Unvollkommenheit: „Die Religion der Liebe und ihre Vergötterung war unvollkommen und mußte deshalb untergehen." Aber nun soll auch die neue Religion die alte nicht verdrängen. „Vielmehr sollen wir nun erst recht verstehen die Heiligkeit der Natur und die Sinnlichkeit; deshalb sind uns die schönen Denkmäler der Alten erhalten worden, weil es soll wiederhergestellt werden in einem weit höheren Sinne als ehedem, wie es der neuen, schöneren Zeit würdig ist." Das soll bedeuten: Durch die Identitätsphilosophie ist die Natur mit dem Geist und die Schönheit der Antike mit der Reinheit des Christentums vereinigt. Eine höhere Einheit ist gefunden. „Wer die Mysterien dieser Religion nicht fassen kann, der ist nicht würdig, ein Bürger der neuen Welt

zu sein." Darum endigt auch Schleiermacher mit der Vereinigung von Erotik und Religion. Die Allgewalt und Harmonie der Liebe, die Gottheit des Menschen und die Schönheit des Lebens — „gibt es eine höhere Weisheit und eine tiefere Religion?" Auch bei ihm beten die Geliebten einander an. Seine Religion gipfelt in der heiligsten Anbetung der Menschheit und des Universums in der Geliebten.

Dieser erotische Kultus war weit verbreitet. So stellte Novalis seine Sophie neben Christus, so vergötterten Humboldt und seine Karoline sich gegenseitig. So sagt die Gräfin Schwerin im Rückblick auf die Romantik: „Von da an beteten alle Frauen ihre Männer an und wurden von ihnen angebetet." [1]) Schleiermacher faßte nur die damals übliche Überschwenglichkeit der Liebe in eine Formel. Sehr künstlich sind die Reflexionen über das Schamgefühl, denn in die Schamlosigkeit Schlegels konnte Schleiermacher, dem die sinnliche Natur des Freundes fremd und unverständlich war, sich nicht hineinversetzen. Das Wort: „Auch in der Liebe muß es vorläufige Versuche geben, aus denen nichts Bleibendes entsteht," richtete sich bei ihm gegen das durch die Romanliteratur genährte Vorurteil, daß normalerweise aus der ersten Regung der Liebe die Ehe sich entwickeln müsse. Schlimmer war es, daß er sich durch den Eigensinn des Widerspruchsgeistes zu der Bemerkung hinreißen ließ: „Es kommt mir immer so abgeschmackt vor, daß auf die bewahrte Keuschheit in den meisten Romanen ein so großer Wert gelegt wird." Aber abgesehen von diesen einzelnen Entgleisungen, zu denen ihn der Widerspruch gegen die sittliche Entrüstung der Gegner Schlegels reizte, und abgesehen von den Übertreibungen, zu denen er sich dadurch hinreißen ließ, daß er seine eigenen Bedenken gegen den Roman gewaltsam unterdrücken mußte, hat er in den Briefen unzweifelhaft seine eigene Lebensauffassung entwickelt. Sie spiegeln zugleich sein eigenes Verhältnis zu Eleonore Grunow wieder. Was er schrieb, waren nach seinem eigenen Geständnis ihre Gedanken und zum Teil ihre Worte.

Es war die Probe auf seine monistische Weltanschauung. Zu gleicher Zeit litt sein Idealismus Schiffbruch; er war weltfremd und menschenunkundig. Die Macht der sinnlichen Leidenschaft war dem in der Brüdergemeine erzogenen Manne so unbekannt und unverständlich, daß er trotz seines intimen Verkehrs mit Schlegel dessen

[1]) Vor hundert Jahren, S. 291.

Treiben nicht durchschaute. Mit feinem Verständnis und seelischem Scharfblick, mit geistigem Genuß folgte er jeder Regung in den Herzen seiner Freunde. Trotzdem war er so wenig wie die anderen spekulativen Philosophen ein Menschenkenner. Besonders die Psychologie der Sünde, die der spätere Realismus mit krankhafter Schärfe ausgebildet hat, fehlte den Idealisten fast ganz. So blieb die Katastrophe des Freundeskreises, die diesem Handel folgte, nicht eine Episode im deutschen Geistesleben, sondern sie bekam die Bedeutung einer Krisis des Idealismus. Warnend und drohend kündigte es sich an, daß er die Macht der menschlichen Leidenschaft weder verstehen noch beherrschen konnte. Es blieb für die Folgezeit nicht ohne Bedeutung, daß der Mann, der die evangelische Theologie neu begründet hat, sich zum Verständnis der Ehe und der Familie nur durch ernste Schwankungen seines Denkens und Lebens hindurchrang. Er fand sich zurecht und hat selbst die Überwindung dieser Krisis als einen Segen angesehen.

Es wurde verhängnisvoll für das deutsche Volk, daß keiner der großen Männer, zu denen es mit dankbarer Verehrung und berechtigtem Stolz aufblickte, ihm den Segen der Ehe und der Familie vorzuleben vermochte, weder der große König, der in einem verödeten Hause innerlich vereinsamte und verarmte, noch der philosophische Begründer des Idealismus, der mit grober Verständnislosigkeit über die Ehe sprach, noch der große Dichter, der in süßen Tönen jede Empfindung der Liebe auszudrücken vermochte, aber die Poesie der Ehe und der Familie nicht zu erleben und darum nicht darzustellen wußte. Man kann nicht sagen, daß die Gebildeten der Nation, die in Goethe den geistigen Führer des Volkes verehrten, keine Empfindung für diesen Mangel gehabt hätten. Die tiefe Tragik, die in seinem häuslichen Leben lag, blieb nicht verborgen. Als Schiller seinem Freunde Körner gegenüber darauf hindeutete, antwortete der: „Man verletzt die Sitten nicht ungestraft." Und in derselben Zeit, in der Schleiermacher die Briefe über die Luzinde schrieb, schrieb er an Henriette Hertz über Goethe: „Geben Sie sich nur eine recht lebhafte Anschauung von seinem Verhältnis mit der Vulpius. Poetisieren Sie das, wie Sie wollen, es bleibt immer gemein." Goethe selbst sühnte die Abweichung von der Sitte, die er sich gestattet hatte, dadurch, daß er sich resigniert in die Verhältnisse fügte. Schubarth hatte ihm geschrieben, daß er als Künstler und Dichter es für erlaubt halten würde, sich „antik zu bewegen". Ein sehr bezeichnender Aus-

druck dafür, daß er ohne Verehelichung mit seiner Braut hätte leben können. „Aber", fügte er hinzu, „das Beispiel, das Euer Exzellenz gegeben, darf man anstaunen, bewundern, aber man darf es nicht nachahmen wollen — weil wir nicht Sie sind." Er gestand dem Genie das Recht zu, das bisher die Fürsten für sich in Anspruch genommen hatten, und das man ihnen nun verdachte. Goethe antwortete resigniert: „Ich darf wohl aussprechen, das jedes Schlimme, Schlimmste, was uns innerhalb des Gesetzes begegnet, es sei natürlich oder bürgerlich, körperlich oder ökonomisch, immer noch nicht den tausendsten Teil der Unbilden aufwiegt, die wir durchkämpfen müssen, wenn wir außer oder neben dem Gesetz, oder vielleicht gar Gesetz und Herkommen durchkreuzend einhergehen und doch zugleich mit uns selbst, mit andern und der moralischen Weltordnung im Gleichgewicht zu bleiben die Notwendigkeit empfinden."

Aus dieser Stimmung waren schon die Wahlverwandtschaften entstanden. Sie sind nach Goethes eigener Erklärung das einzige Werk größeren Umfanges, bei dem er sich bewußt sei, nach einer durchgreifenden Idee gearbeitet zu haben. Der Roman war sein Wort über die Ehe. Er hat das selbst ausgesprochen. „Der sehr einfache Text dieses weitläufigen Büchleins sind die Worte Christi: Wer ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren." Er hatte die Absicht, der romantischen Zuchtlosigkeit gegenüber die Heiligkeit der Ehe zu vertreten. Zum Kanzler von Müller hat er später geäußert: „Der Begriff der Heiligkeit der Ehe sei eine Kulturerrungenschaft des Christentums und von unschätzbarem Wert, obgleich die Ehe eigentlich unnatürlich sei. . . . . Man hat vor ungeregelten, ehelosen Liebesverhältnissen eine gewisse unbezwingliche Scheu; und das ist recht gut. Man sollte nicht so leicht mit Ehescheidungen vorschreiten. Was liegt daran, ob einige Paare sich prügeln und das Leben verbittern, wenn nur der allgemeine Begriff der Heiligkeit der Ehe aufrecht bleibt." So sprach der alte Mann und der Minister. In den Wahlverwandtschaften legt er Mittler diese Tendenz in den Mund. Dessen Wort über die Ehe ist der Angelpunkt, um den sich die Erzählung bewegt. „Wer mir den Ehestand angreift, wer mir durch Wort, ja durch Tat diesen Grund aller sittlichen Gesellschaft untergräbt, der hat es mit mir zu tun." Und ganz wie Goethe fährt er fort: „Die Ehe ist der Anfang und Gipfel aller Kultur." Darum protestiert er gegen jede Ehescheidung: „Unauflöslich muß sie sein . . . . sich zu trennen, gibt es gar keinen hinlänglichen Grund . . . .

unbequem mag es manchmal sein, das glaube ich wohl, und das ist eben recht." Das sechste Gebot genügt ihm nicht, weil es die Form des Verbotes hat. Klänge es nicht ganz anders, wenn es hieße: Du sollst Ehrfurcht haben vor der ehelichen Verbindung.

Der Titel des Romans spricht die Grundstimmung aus, auf der die Darstellung beruht. Es ist Goethes Naturalismus. Er benutzt die Gedanken der Naturphilosophie, um die Gesetze des sittlichen Lebens darzustellen. Er selbst hat diesen Grundgedanken ausgesprochen: „Überall ist doch nur eine Natur, und auch durch das Reich der heiteren Vernunftnotwendigkeit ziehen sich die Spuren trüber, leidenschaftlicher Notwendigkeit unaufhaltsam hindurch." Aber weil hier eine dunkle Naturgewalt regiert, so bleibt nichts anderes übrig, als sich zu beugen unter das Recht der Sitte und des Gesetzes. Freilich soll der Roman die Heiligkeit der Ehe schützen, aber immer erscheint sie nach Goethes eigenem Wort als Kultur, als Unnatur, als eine Ordnung, der man sich fügen muß, notwendig, unentbehrlich, eine heilsame Zucht, Charlotte und der Hauptmann fügen sich, vernünftig, ruhig, ergeben, die Leidenschaft wird beschwichtigt, aber sie verklärt und erhebt sich nicht zur Liebe. Die Ehe erscheint als eine unerläßliche Schranke für die launenhafte Willkür der Leidenschaft, als ein Damm gegen die Auflösung der Gesellschaft durch die freie Liebe, aber nicht als eine Bereicherung und Vertiefung des Lebens. Sie ist Entsagung, aber nicht Befriedigung. Die Natur treibt zur freien Liebe, aber das letzte Wort spricht die Vernunft. Was sollte werden, wenn die Ehe aufgelöst würde?

Hier spricht ein alter Mann, den die Erfahrung des Lebens die Notwendigkeit fester Ordnung gelehrt hat, der wohl die heilsame Zucht und die resignierte Entsagung, aber nicht das tiefe Glück und den reichen Segen der Ehe kennen gelernt hat. Mit wie zarter und kraftvoller Empfindung schloß Matthias Claudius seine Rebekka am silbernen Hochzeitstag „vor Gottes Augen an sein Herz". Goethe spricht ruhig, vernünftig, kühl, wie ein alter Mann, dessen leidenschaftliche Glut sich nicht zur Liebe erhoben und verklärt, sondern zu vernünftiger Überlegung abgekühlt hat. Er vertritt die Ordnung und das Gesetz, aber nicht die Liebe. Da hier die Natur das letzte Wort spricht, so gibt es keine Erhebung über sie, sondern nur Ergebung. „Von der Gewalt, die alle Menschen bindet, befreit der Mensch sich, der sich überwindet." Die Ehe, deren Notwendigkeit er verkündigt, hat weder Schwung noch Kraft und Größe, weder

Tiefe noch Poesie. Man erhebt sich nicht zu ihr, man fügt sich in sie, man beugt sich unter das Joch der Ehe. Da die Empfindung dadurch nicht befriedigt ist, verwandelt sie sich aus heißer Leidenschaft in weiche Sentimentalität. In dieser Form kommen die unterdrückten erotischen Gefühle zum Vorschein und werden festgehalten. „Niemand verkennt in diesem Roman," sagt Goethe selbst, „eine tief leidenschaftliche Wunde, die im Heilen sich zu schließen scheut, ein Herz, das zu genesen fürchtet." Die Leidenschaft, die sich mit Naturgewalt auswirkt, endigt mit einem freiwilligen Tode. Der ganze Lebensinhalt des Kreises, in dem der Roman spielt, ist vornehmer Müßiggang, Unterhaltung, Spiel, Reflexion, alles durchzogen von Erotik, das Element der Arbeit fehlt völlig, und an den Krieg, in den Eduard zieht, kann niemand glauben. So bleibt denn, da die Leidenschaft nicht befriedigt wird, nichts übrig als der Tod. „In solchen Darstellungen," sagt Goethe, „muß stets das Sinnliche Herr werden, aber bestraft durch das Schicksal, d. h. durch die sittliche Natur, die sich durch den Tod ihre Freiheit salviert." Auf diesen Tod fällt deshalb ein religiöser Schimmer; in der romantischen Vermischung von Religion und Erotik laufen auch die Wahlverwandtschaften aus. Und wie in der Romantik ist diese Religion katholisch. Aber die Kraft der Entsagung liegt nicht in dieser Religion, sondern in der Vernunft. Die Religion mildert nur die Härte der Vernunft und des Gesetzes und bekommt deswegen einen weichen, sentimentalen Zug. Die Entsagende wird zur wundertätigen Heiligen, und die beiden Opfer der Leidenschaft werden zum Schluß selig gesprochen. „So ruhen die Liebenden nebeneinander, Friede schwebt über ihrer Stätte, heitere verwandte Engelsbilder schauen vom Gewölbe auf sie herab. Und welch ein freudiger Augenblick wird es sein, wenn sie dereinst wieder zusammen erwachen." Die Weichlichkeit, die diese Religiosität durch die Vermischung mit Erotik bekommt, soll die Härte dieses Ausganges mildern, aber um den Preis, den Ernst des Grundgedankens zu gefährden.

Es ist begreiflich, daß dieses Wort Goethes über die Ehe dem jungen Geschlecht nichts zu sagen hatte. Bettina fand eine „unselige Vorsicht" darin, „der Unschuld das ungeheure Vorurteil der Sünde einzuimpfen." Hier sprach nicht die zur Treue gewordene Liebe, sondern die zur Vernunft gekommene Leidenschaft, das bedächtige und vorsichtige Alter, eine Weisheit für alte Leute, durch die das junge Geschlecht in Zucht gehalten werden sollte, von der das Genie

sich selbst dispensiert hatte. Ein aussichtsloser Versuch! Denn für diese Resignation in die Ehe konnte die junge Generation sich nicht begeistern. Diese Weisheit war kein alter Wein, sondern die Neige einer verbrausten Jugend. So wenig der Idealismus imstande war, die aufgelöste Sitte durch eine neue Moral zu ersetzen, ebensowenig vermochte die Naturphilosophie dieser Auflösung einen Damm entgegenzusetzen. Es konnte nicht anders sein. Der Idealismus war zwiespältig, die Naturphilosophie war monistisch. Beide konnten deswegen eine sexuelle Moral nicht begründen. Noch war die Illusion nicht überwunden, daß die idealistische Ethik sich mit der christlichen im wesentlichen decke, oder daß sich mit der idealistischen Weltanschauung eine christliche Lebensanschauung verbinden lasse, daß der Konflikt mit der christlichen Tradition sich auf dogmatische Fragen beschränken lasse, während man sich in ethischen Fragen einig sei. Die Probe darauf wäre die sexuelle Moral gewesen, denn hier handelte es sich um die Herrschaft des Geistes über die Natur, die der Idealismus zu geben versprach. Das sexuelle Problem war deshalb nicht eine vereinzelte, sondern die entscheidende Frage. Daß Idealismus und Realismus in dieser grundlegenden Aufgabe der Volkserziehung versagten, hat bis in die Gegenwart hinein verhängnisvolle Wirkungen gehabt.

Indessen hatte diese Krisis doch auch einen positiven Ertrag. Schleiermacher hat sein letztes Wort über die Ehe in den Predigten über den christlichen Hausstand im Jahre 1818 gesprochen. Sie fassen den Ertrag der Debatte über die Ehe mit der kirchlichen Tradition zusammen. Die Klage über die vielen unglücklichen Ehen zieht sich auch noch durch diese Predigten. Ebenso kehrt die Klage über die Menge der Ehescheidungen wieder, „die eine Zeitlang so ungebührlich überhand genommen haben." Den Grund sieht er in der willkürlichen Eheschließung. Er blieb bei der Erkenntnis, die ihm durch die Romantik aufgegangen war und die er in seiner Sittenlehre so ausgedrückt hatte: „Wo die Individualität schon dominiert, soll eine persönliche Wahlanziehung auch die ethische Seite des Geschlechtslebens leiten." Diese Anschauung hat er durch seine Predigt in die Kirche eingeführt. Dadurch wird der christliche Ehebund „ein selbst ewiges Werk der ewigen Liebe". Es war der romantische Gedanke der unwiderstehlich wirkenden Wahlverwandtschaften. Aber er war vertieft durch den Glauben an eine göttliche Vorherbestimmung. „Von so geführten Ehen mögen wir mit Recht

sagen, daß sie im Himmel geschlossen sind. Denn es ist der geheimnisvolle Zug des Geistes selbst gewesen, der dem Manne sein Weib und dem Weibe ihren Mann zuführte, das unerklärliche, aber wahre und täglich mehr sich bewährende Vorgefühl, daß jeder dem andern vorherbestimmt sei als ihm besonders angehörig." Nach dieser romantischen Auffassung der Ehe, die durch Schleiermacher in die Kirche eingeführt ist, offenbart sich die göttliche Leitung der Wahl in der Wahlverwandtschaft. Der Zug des Herzens war nicht nur des Schicksals, sondern Gottes Stimme. Darin zeigt sich die Erweichung und Vertiefung, die das Empfindungsleben des deutschen Volkes durchgemacht hatte.

Die Lockerung der reformatorischen Eheauffassung zeigt sich bei Schleiermacher auch darin, daß die Unterordnung des Weibes unter den Mann in der Ehe überwunden wird, so daß sie „zwar untertan ist und sein muß, aber auf der andern Seite immer mehr befreit wird". In dieser Deutung des Eheverhältnisses zeigt sich die neue Empfindungsweise. Andrerseits kehrte Schleiermacher von der romantischen Auflösung der Eheordnung in seinem Urteil über die Ehescheidung zum christlichen Urteil zurück, indem er jetzt streng an der Unauflöslichkeit der Ehe festhielt. Die romantische Weichlichkeit verwirft er völlig. Sein Schlußurteil lautet: „Es ist immer nur Mangel an Liebe, es ist Härtigkeit des Herzens irgend einer Art, was den heiligen Bund der Ehe der Auflösung fähig macht und diese vorbereitet; und beide Teile, sei es auch oft in sehr ungleichem Maße, tragen diese Schuld." Dieses aus eigener schwerer Erfahrung gewonnene Schlußurteil war für den Begründer der neuen evangelischen Theologie das Ergebnis der Krisis der Ehe im deutschen Volke.

Nach den protestantischen Theologen hat auch ein katholischer Philosoph der Debatte der Romantiker über die Ehe einen Abschluß gegeben. Franz von Baaders Sätze aus der erotischen Philosophie und aus einer religiösen Erotik sind das Tiefste, was über die Verwandtschaft von Religion und Geschlechtsliebe gesagt ist.[1]) Den inneren Zusammenhang beider erkannte Baader an. Insofern war er Romantiker. Andrerseits sah er als Naturphilosoph die Liebe durchaus realistisch an. Jeder Wille hat zu seiner Wurzel einen sinnlichen Trieb. Das gilt im besonderen Sinne von der Geschlechtsliebe. Realistisch ist Baader auch insofern, als er die moralische Krisis anerkennt, die sich aus jeder Liebe entwickelt. „Auch die beste Liebe

[1]) Sämtliche Werke IV, S. 163—200.

führt nicht gleichgestimmte, sondern gleichstimmbare Gemüter zusammen." Darum ist sie nicht nur eine Gabe, sondern auch eine Aufgabe, die nur dadurch gelöst wird, daß die Gefahr der Verstimmung überwunden wird. Denn die natürliche Leidenschaft schließt die Versuchung der Untreue in sich. Der Todeskeim, der deshalb in der geschlechtlichen Liebe liegt, muß getilgt werden. Die Versuchung zur Untreue muß erkannt und mit bewußtem Willen überwunden werden. „Wer hätte nicht die Erfahrung gemacht, daß in der Freundes- wie in der Frauen- und Elternliebe oft nur die tiefste Zerrissenheit die innigste und festeste Reunion herbeigeführt hat?" Erst mit dieser Erkenntnis war die Gefahr überwunden, die in der Krisis des Ehelebens jener Zeit lag.

Auf dieser höheren Stufe nimmt die Geschlechtsliebe einen religiösen Charakter an. Es entsteht der Wille zum Dienen, zum Entbehren und zum Leiden, die Demut und Erhabenheit der Liebe. „Liebe ist Gernetun, Leiden und Entbehren für den Geliebten, und wer nichts mehr für ihn zu tun, zu entbehren und zu leiden hätte oder wüßte, der hörte auf zu lieben." So ist die Ehe in dem großen Prozeß der Erlösung und Versöhnung ein unentbehrliches Glied, sie ist der Ausgleich des Ungleichen. Durch sie wird in Mann und Weib die natürliche geschlechtliche Differenz überwunden zu dem Ebenbilde des Gottes, der Geist ist.

Hier war die romantische Vermischung von Religion und Geschlechtsliebe zu einer innerlichen Verbindung beider geworden, in der die romantische Verfeinerung und Individualisierung erhalten und die Gefahr der Lockerung der Ehen überwunden, ja in eine tiefere Eheauffassung verwandelt war.

Aber der Ausgang, den die romantische Debatte über die Ehe nahm, zeigt zugleich, daß diese moralische Gefahr nur darum überwunden werden konnte, weil das religiöse Leben des deutschen Volkes eine Erneuerung erfahren hatte, denn die Männer, die das letzte Wort über die Ehe sprachen, waren zugleich Wortführer der religiösen Erneuerung. Aus dem religiösen Zersetzungsprozeß trat eine Erweckungsbewegung hervor, deren Quellen weit zurücklagen. Sie war in demselben Quellgebiet entstanden wie der deutsche Idealismus, ein Schößling aus derselben Wurzel, weder eine Erneuerung der Orthodoxie noch eine Fortsetzung des Pietismus, sondern eine neue religiöse Bewegung, die eine eigene Darstellung verlangt.

Anhang.

Literaturnachweise.

Einleitung.

Für die Einleitung berufe ich mich auf die Festrede zum Reformationsjubiläum, die ich als Rektor der Universität Halle gehalten habe: „Die deutsche Reformation und Deutschlands Gegenwart." Halle 1917, Niemeyer.

Erstes Buch: Der Idealismus.

Kronenberg: Geschichte des deutschen Idealismus. 2 Bände. München 1909 bis 1912.

Erstes Kapitel: Kant.

Eine Geschichte der Kantkritik in großem Stil besitzen wir trotz der jährlich anschwellenden Kantliteratur immer noch nicht. Sie müßte nicht nur die philosophische Kritik, sondern auch die in der Natur- und Geschichtswissenschaft liegende Kantkritik zusammenfassen.

Am wichtigsten ist die Kritik der Nachfolger Kants, die ihm ebenbürtig waren: Jacobis Kantkritik wird im zweiten Bande besprochen werden. Mit Recht nennt Windelband sie „fruchtbar und förderlich". Fichtes Kantkritik kommt ebenfalls in der Darstellung Fichtes zur Geltung. Besonders eindringend ist Schellings Kantkritik in den Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie; Sämtliche Werke Abteilung I, 10. Bd., S. 73—90. Ferner Schopenhauers Kritik der Kantischen Philosophie im Anhang seines Hauptwerkes. Unter den neueren theologischen Kritiken ist die eindringendste die von Schlatter: „Die philosophische Arbeit seit Cartesius." 2. Aufl. S. 110—157.

Zweites Kapitel: Fichte.

Neben der Ausgabe seiner sämtlichen Werke kommt in Betracht sein Leben von seinem Sohne, besonders der zweite Band, der Fichtes literarischen Briefwechsel enthält.

Unter der neueren Literatur nenne ich vor allem Fichtes Leben von Fritz Medicus. 2. Aufl. 1922. Interessant ist es, die Gedächtnisreden an Fichte aus dem Jahr 1862 von Treitschke und Lasalle zu vergleichen.

Zweites Buch: Der Realismus.

Erstes Kapitel: Der Streit um Spinozas Pantheismus.

Die in Jacobis „Spinozabüchlein" ed. Mauthner, München 1912 (Bibliothek der Philosophen, Bd. 2) zusammengestellte Literatur ist keineswegs vollständig. Neben vielen Einzelheiten, die in der vorstehenden Darstellung verarbeitet sind, ist besonders hinzuweisen auf den Briefwechsel zwischen Hamann und Jacobi im fünften Bande der Gildemeisterschen Hamannausgabe. Er dreht sich um den Spinozastreit und ist einer der wichtigsten Dokumente der Erweckungsbewegung. Über Wizenmann vergleiche die Biographie von v. d. Goltz 1858. Durch die Vermittlung der hiesigen Universitätsbibliothek habe ich das Exemplar

seines Buches: „Resultate . . .“ erhalten, welches er seinem Lehrer Jacobi gewidmet hat, mit Bleistiftstrichen und Notizen von Jacobi versehen, aus denen man sein Interesse an Wizenmanns Ausführungen erkennen kann.

Zweites Kapitel: Goethe.

Benutzt habe ich meinen Aufsatz über Goethes Ethik, abgedruckt in der Vortragssammlung: Natur und Geist Gottes. Leipzig 1910. Dort findet sich auch die verarbeitete Literatur zitiert. In diesem Buche ist sie bis zu Gundolfs Goethe hin stillschweigend berücksichtigt. In dem benutzten Aufsatz war Goethe nach der Hempelschen Ausgabe zitiert. Da sich die sog. goldene Klassikerausgabe als Neuauflage der Hempelschen ankündigte, so habe ich sie mir angeschafft. Da man sie aber doch nicht zitieren kann, so habe ich die Zitate ganz fortgelassen. Gute Dienste hat sie mir geleistet durch die Ergänzung der Maximen und Reflexionen besonders aus Goethes naturwissenschaftlichen Schriften. Sie kommen vor allen Dingen in Betracht, wenn man Goethe als Realisten darstellen will.

Drittes Kapitel: Die Naturphilosophie.

Außer den naturphilosophischen Schriften Schellings kommen die Erstlingsarbeiten Baaders in Betracht. Baader, der im zweiten Bande ausführlicher besprochen werden wird, ist so gut wie ganz unbekannt. Was man in den Handbüchern der Geschichte der Philosophie, auch bei Windelband und sogar in Diltheys Erlebnis und Dichtung über ihn liest, beweist dieses Urteil nur. Da ich ihn vollständig kenne, so habe ich mich bemüht, den von ihm herrührenden Einschlag in der Geschichte des Gedankens möglichst klar zu machen. In dem Verhältnis zu Schelling steht Baader in der Naturphilosophie selbständig neben und zeitlich vor Schelling (S. 104), in der religiösen Philosophie ist er der Anregende.

Drittes Buch: Ertrag und Erbe.

Erstes Kapitel: Der hellenische Schönheitskultus.

Für Winckelmann kommen vor allem seine Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst, 1755, in Betracht, im übrigen Justi's Biographie. Für Humboldt neben den besprochenen Schriften Haym, W. v. Humboldt 1856. Ferner Eduard Spranger, W. v. Humboldt und die Humanitätsidee, Berlin 1909. Für das beigebrachte Material und besonders für das Urteil muß ich die Verantwortung natürlich selbst übernehmen. — Für Schiller berufe ich mich auf die Einleitungen in der Cottaschen Jubiläumsausgabe und auf Lehmann, Die großen Erzieher, Bd. 9/10 Die deutschen Klassiker, Leipzig 1921. — Für Hölderlin kommen die Gedichte, der Roman Hyperion und das dramatische Fragment Empedokles in Betracht. Zur Literatur Dilthey, „Das Erlebnis und die Dichtung“ und Haym, „Die Romantische Schule“. In der Darstellung Hegels habe ich außer der Geschichtsphilosophie vor allem die Phänomenologie berücksichtigt.

Zweites Kapitel: Der Sinn der Geschichte.

Für die Einleitung: Cremer, Aus dem Nachlaß eines Gottesgelehrten. Dr. S. Collenbusch, Stuttgart 1902, Einleitung S. 19 ff. Für Fichte außer der oben angegebenen Literatur Hirsch, Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie. Tübingen 1920.

Drittes Kapitel: Die Unsterblichkeit der Seele und das Reich der Geister.

Friedrich der Große ist nach der Übersetzung von Volz bei Reimar Hobbing, Berlin 1916, zitiert. Zur Literatur: Koser. Über Swedenborgs Einfluß auf Goethe: Max Morris, Euphorion VI, 491—510. H. Schlieper, E. Swedenborgs Naturphilosophie, besonders in seiner Beziehung zu Goethe-Herderschen Anschauungen, Berlin 1901. Über Oetinger Auberlen, Oetingers Theosophie, Basel 1859, und Oetingers Selbstbiographie, ed. Hamberger, Berlin 1851. Über Cagliostro ist in bezug auf die hier besprochene Frage die wichtigste Quelle: Elisa von der Recke, Aufzeichnungen und Briefe aus ihren Jugendtagen. Herausgegeben von Paul Rachel. 2 Bände. Leipzig 1902.

Schluß: Die Abwendung der Gebildeten von der Kirche und der christlichen Sitte.

Die Quelle für dieses Kapitel sind die Biographien, Selbstbiographien, Tagebücher und Briefwechsel, auf die ich im Text hingewiesen habe. Ich habe sie zuerst ohne wissenschaftliche oder gar literarische Absicht gelesen. Seit 1908 habe ich den gesammelten Stoff zu einer Vorlesung über religiöse Bewegungen der Gegenwart zusammengefaßt. In regelmäßiger Wiederholung habe ich diese zu einer Darstellung der religiösen Entwicklung Deutschlands im 19. Jahrhundert erweitert. Bei der letzten Revision habe ich das Manuskript durch Streichung von Zitaten erheblich gekürzt. Ich habe es unterlassen, den Text beständig durch Literaturhinweise zu unterbrechen, die den Leser nurstören. Die umfangreiche Literatur, die in diesem Kapitel verarbeitet ist, ist doch niemandem so zugänglich, daß er die Zitate kontrollieren könnte. Die in Anführungsstrichen eingeschlossenen Zitate sind hier wie im ganzen Buche wörtlich aus den Quellen übernommen, nur gelegentlich den Satzkonstruktionen angepaßt. Im übrigen stammt jede Angabe dieses Kapitels aus den Quellen. Ein Abdruck dieses Apparats hätte das Buch ohne Not und Nutzen sehr anschwellen lassen und erheblich verteuert.

Die verdienstliche Geschichte der deutschen Selbstbiographie von Klaiber, Stuttgart 1921, und das Buch von W. Mahrholz, Zur Geschichte der Selbstbiographie von der Mystik zum Pietismus, Berlin 1919, Furcheverlag, haben mir nach meiner eigenen Durchforschung dieser Literatur außer wenigen Bemerkungen, auf die ich hingewiesen habe, für meine Zwecke nichts Neues mehr bieten können. Das Buch von Klaiber umfaßt ja auch eine der ergiebigsten Quellen, die Briefwechsel, nicht mehr mit.

Über das Problem des letzten Kapitels gibt es ebenfalls keine Literatur, an die ich hätte anknüpfen können. Aus dem stoffreichen Buche von Tischhauser, Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Basel 1900, habe ich nur eine Bemerkung übernehmen können, deren Quellenangabe ich mit Hilfe der hiesigen Bibliothek wohl korrigieren, aber nicht kontrollieren konnte.

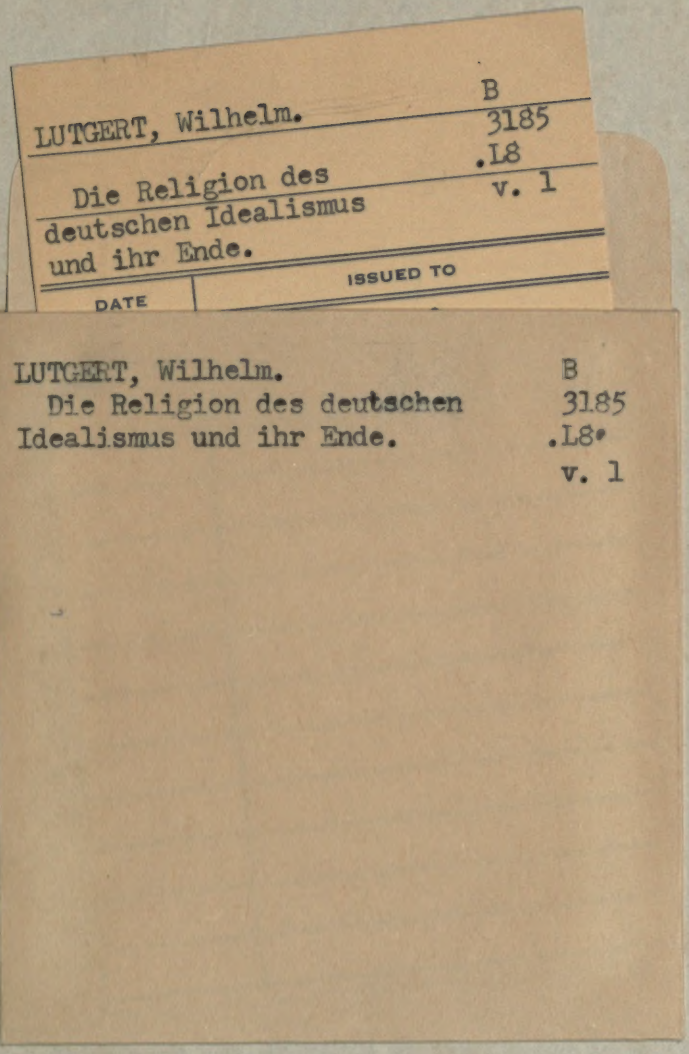
Verwandtschaft zw. Mystik u. Rationalismus

1 Christian Janentzky, M. u. R., München (Duncker u. H.) 52 S.

2 Friedrich Delekat, Rationalism u. Mystik, Ztschr. f. Theol. Kirche N.F. IV 1923 S. 260-288.

Die deutsche Aufklg war im Gsz zu engl. u. franz. theologisch S. 3.

Kant kritisiert nur die Wolffschen Gottesweise, nicht alle wirklichen u. [illegible] so habe schon Schelling gesehen S. 10 vor? in den Münchner Verlesungen?


LUTGERT, Wilhelm.
B
3185
.L8
v. 1
Die Religion des
deutschen Idealismus
und ihr Ende.
DATE
ISSUED TO
LUTGERT, Wilhelm.
B
Die Religion des deutschen
3185
Idealismus und ihr Ende.
.L8
v. 1